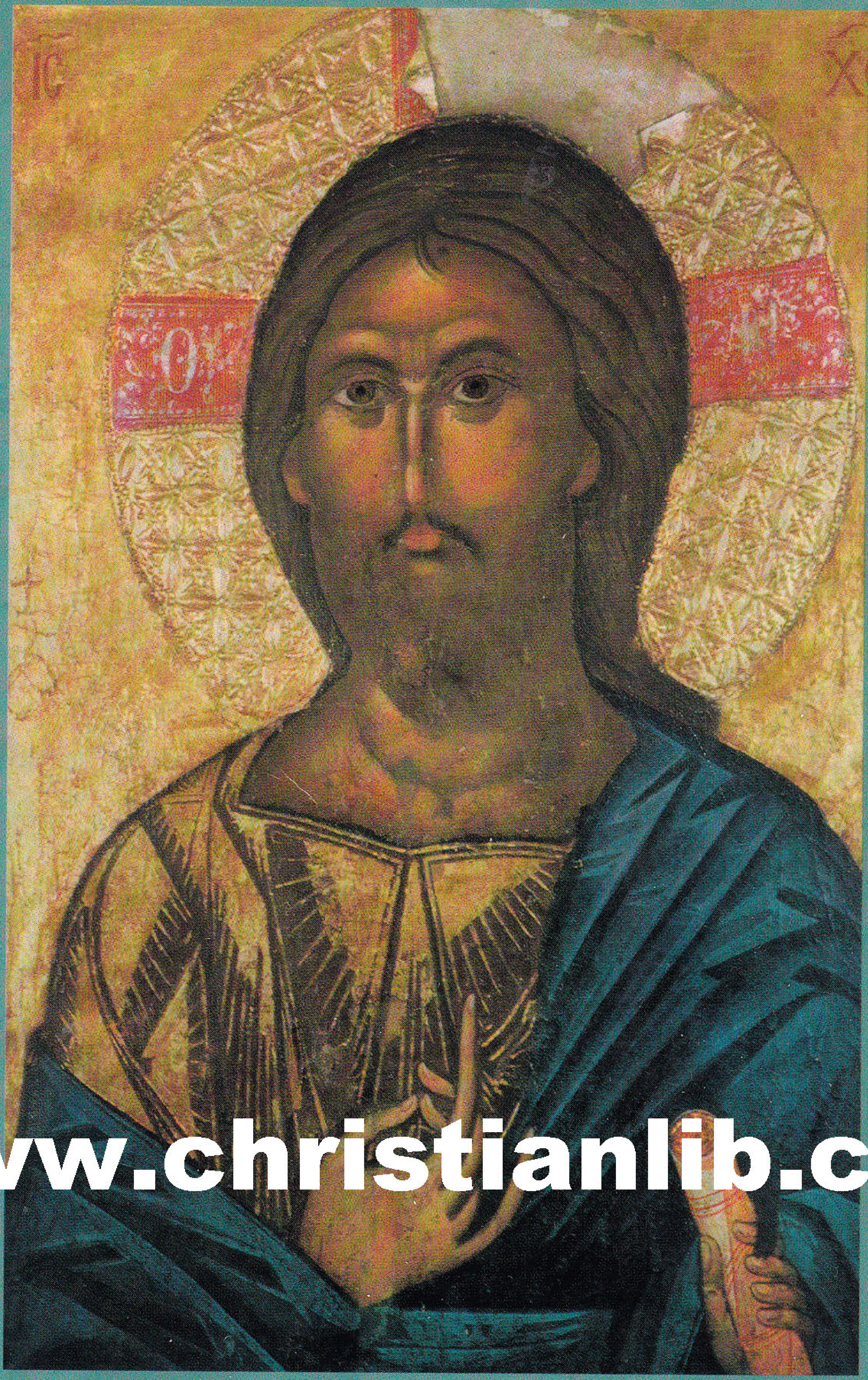
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

٣٢



إله المسيحيين

تأليف

فالتر كاسبر

تعريب

المطران يوحنا منصور

إلهُ المسيحيّين

طبعة أولى

٢٠٠٦

*

*

منشورات المكتبة البولسية
جونيه شارع القدّيس بولس – ص.ب. ١٢٥
هاتف: ٩١١٥٦١ – ٠٩/٩٣٣٠٥٢ – فاكس: ٠٩/٦٤٣٨٨٦
بيروت – شارع لبنان – هاتف: ٠١/٤٤٨٨٠٦ – تلفاكس: ٠١/٤٤٤٩٧٣
زحلة – الحمراء بلازا – تلفاكس: ٠٨/٨١٢٨٠٧

سلسلة
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم
٣٢

إله المسيحيين

فالتر كاسبر

نقله إلى اللغة العربيّة
المطران يوحنّا منصور
المعاون البطريركيّ للرّوم الكاثوليك

منشورات المكتبة البولسيّة

عنوان الكتاب في طبعته الأصليّة الثالثة:

Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*.
Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 406 S.

مقدّمة

إنّ مسألة ا لله هي المسألة الأساسيّة في اللاهوت . وهذا الكتاب إنّما يسعى بحزم لكي تعود كذلك . أجل لا تعوزنا المنشورات عن مسألة ا لله . إلاّ أنّ هذه تقتصر ، في أغلب الأحيان ، على مناقشة الإلحاد المعاصر . أمّا والحالة هذه ، فالفهم المسيحيّ لله ، إله يسوع المسيح ، وبالتالي ، الاعتراف بالثالوث ، لا يُنظر إليهما إلاّ كملحق بدون إيغال ولا تعمّق في الإشكاليّة . مَنزعُ اللاهوت الإنجيليّ الحاليّ هو عكس ذلك . وبفضل فهم أشدّ صرامةً من فهم المُصلحين لـ " المسيح وحده " و" الإيمان وحده " ، هناك بحث عن نظرة تتجاوز مذهبَي إنكار ا لله والإيمان به الذي يؤدّي إليه الموقف السابق . ويبدو لي أنّ هاتين النظرتين لا يمكن الأخذ بأيٍّ منهما . إنّ الجواب عن السؤال العصريّ عن ا لله ، وعن وضع الإلحاد العصريّ لا يمكن أن يكون إلاّ إله يسوع المسيح ، الاعتراف الثالوثيّ ، الذي يجب إخراجه من وضعه الهامشيّ لجعله قاعدةً للاّهوت كلّه .

للاضطلاع بهذه المهمّة عدتُ إلى مدرسة الآباء ومعلّمي الكنيسة العظام . وما تعلّمته منهم بعيد عن أن يكون تقليدًا فاقد الروح ، وإنّما هو تشجيع على تفكير شخصيّ من العسير على أن يخطر اليوم ببال . هذان الأمران ، التقليد وإعمال الفكر ، هما المطلوب تجديدهما في ركود اللاهوت الحاليّ الذي كثيرًا ما استثار اللوم . فاللاهوت الرعائيّ المنحى ، والمُراعي لأسئلة إنسان اليوم ، والمُدرك جيّدًا لذاته ، يقتضي من الدقّة العلميّة ما هو أكثر لا ما هو أقلّ . وهذه الأمور الثلاثة : التعلّق بالكنيسة ، والدقّة العلميّة ، والانفتاح على العصر الحاضر ، هي من تراث توبنجن (Tübingen) الأصيل ، بأيّ معنى فُهم ، ومن هذا التراث أيضًا جاء هذا الكتاب .

لذلك يتوجّه هذا الكتاب أوّلاً إلى طلاّب اللاهوت ، ولكن أيضًا إلى كلّ مَن يُعنى بمزيد من التقصّي في اللاهوت لمسألة الإيمان ، من كهنة وعلمانيّين يخدمون الكنيسة ، ومسيحيّين صارت لهم المشاركة في النقاش اللاهوتيّ جزءًا متمّمًا لإيمانهم ، وأولئك

الذين يتزايد عددهم دومًا ، مِمّن يهتمّون مجدّدًا ، في أزمـة المعنى الحاليّة ، بمسألة ا لله ، حتّى من خارج الكنيسة . من دواعي الأسف أنّ هذا الكتاب في عقيـدة ا لله والثالوث يأتي متأخّرًا أكثر جدًّا من المنتظر عن الكتاب في لاهوت المسيح الذي صدر سنة ١٩٧٤ . هناك واجبات عديدة داخل الجامعة وخارجها ، وأحداث عاصفة في جامعتنا لا نغفلها ، تطلّبتْ وقتًا وطاقةً وأعصابًا ، فأخّرت العمل طويلاً . إلاّ أنّ صعوبة إشكاليّة الموضوع نفسه هي التي اقتضت بحثًا وتفكيرًا متعمّقًا باستمرار .

إذا استطاع هذا الكتاب أن يرى النور ، رغمًا عن ذلك ، فالفضل يعود إلى تجرّد معاونيّ والتزامهم ، ولمساعديّ جانكارلو كولّت وهانس كريدلر اللذين آزراني كثيرًا ، وللآنسة مارتينا لونَوْ ، وللسادة فولفجانك تونيسّن ، إيريخ بوشل وبْراد مالكوفسكي ، الذين أخذوا على عاتقهم ، بدون وني ، العمل التقنيّ الدقيق ، ووضعوا الفهارس (البطاقات) ، ولأمينتَي سرّي السيّدتين إلّي فولف وريناتي فيشر اللتين عُنيتا بالمخطوطة عنايةً دقيقة ، وأخيرًا للمساعدين في مطبوعات ماتياس—جرونيفالد في ماينتس .

ما أقدّمه الآن ليس فيه شيء ناجز نهائيًّا . ومَن يستطيع التبجّح بأنّه قد انتهى من مسألة ا لله ؟ هذا الكتاب الذي يُحدّد مُجمل النقاش ويختصره ، لا يقصد سوى المساهمة في جدال يستطيع آخرون متابعته بطريقة نقديّة . ما من مكان أفضل من هذا يتحقّق فيه قول أوغسطينوس الكبير الذي تعلّمت منه الكثير ، وإن تجرّأت أحيانًا على مناقضته : " بالتالي ، إذا كان قارئي يشاركني تمامًا يقيني ، فليسِر معي ، وإذا كان يقاسمني جميع شكوكي ، فليبحث معي ، وإذا عرف أنّه في الضلال ، فليرجع إليّ ، وإذا فاجأني وأنا فيه ، فليردّني عنه . وهكذا نتقدّم معًا على طريق المحبّة نحو مَن قيل عنه : ' **التمسوا وجهه كلّ حين** ' (مزمور ١٠٤ : ٤) ". - (" في الثالوث " ١، ٣) .

أودّ إهداء هذا الكتاب لذكرى والدتي التي كانت أوّل مَن علّمني الكلام على ا لله .

توبنجن ، في عيد الرسول متّى ، ١٩٨٢ .

القسم الأوّل

مسألة الله اليوم

الفصل الأوّل

ا لله بكونه مشكلة

١ – العرض التقليديّ للمشكلة

إنّ الاعتراف بالإيمان الذي تتّفق عليه ، منذ القرون المسيحيّة الأولى حتّى اليوم ، كنائس الغرب والشرق الكبرى ، يبدأ بالمقولة : " **أؤمن بإله واحد** " [١] . وهذه المقولة الأولى هي في الوقت ذاته المقولة الأساسيّة لقانون الإيمان كلّه : إنّها تحوي ضمنًا الإيمان المسيحي كلّه . لأنّ مَن يؤمن بأنّ ا لله كائن ، وأنّه يهب الحياة لِمَن يلتمسونه ، فذلك يخلص (راجع عبرانيّين ١١ : ٦) . وهذا يعني أنّ مَن يؤمن بأنّ ا لله هو ا لله الأوحد ، الذي أظهر ذاته في العهدين القديم والجديد ، أي ا لله الذي يُعين ويحرّر ، الذي هو الحياة ومعطي الحياة ، فذلك يخلص . لا جرم أنّ مقولات الإيمان الأخرى تتكلّم في مضمونها على أشياء أخرى كثيرة غير ا لله : بداية العالم ونهايته – والأصل ، والخطيئة ، والفداء ، واكتمال الإنسان – والكنيسة ، وتعليمها ، وأسرارها ، وخدماتها . إلاّ أن هذه المقولات المتعدّدة ليست إيمانيّة إلاّ بمقدار علاقتها با لله ، وبمقدار ما هي مقولات عن عمل ا لله الخلاصيّ أو وساطة عمل ا لله الخلاصيّ هذا [٢] . *ولذلك فا لله هو الموضوع الوحيد والموحِّد للاّهوت* [٣] *، وا لله – خلاص العالم والإنسان – هو ، بتعبير آخر ، الكلمة الوحيدة بين كلمات اللاهوت المتعدّدة . وبهذا المعنى ، اللاهوت هو كلام (logos) مسؤول عن ا لله (Théos) هو عِلْم ا لله ، كما كان الأقدمون يقولون* [٤] .

مع ذلك مَن هو ، والحقّ يقال ، ا لله ؟ سؤال **توخولْسْكي** هذا يمكن فهمه ، بل هو ضروريّ . فا لله ، كما يلاحظ ذلك **بُوبر** في عبارة تُذكر مرارًا ، هو " بين الكلمات البشريّة كلّها أكثرها مضامين . وما من كلمة قد لُوّثت مثلها ، ومُزّقت مثلها ... فقد دحرج البشر مدى أجيالهم حياتهم المشحونة بالقلق على هذه الكلمة

وأرهقوها . فهي طريحة في التراب تحمل كلّ عِبئهم . لقد مزّق البشر مدى أجيالهم في انقساماتهم الدينيّة هذه الكلمة . ولأجلها قَتَلوا ولأجلها ماتوا . فهي تحمل بصماتهم كلّها ودمهم كلّه . إنّهم يرسمون سماجات ويوقّعونها باسم الله ... علينا أن نحترم مَن يرفضونها لأنّهم يثورون على الظلم وعلى البلبلة التي تستند بطيبة خاطر إلى إجازة إلهيّة " [٥] .

لذلك قبل التساؤل : " **هل الله موجود ؟** " ، وقبل الإجابة : " **الله موجود** " أو تأكيد " **أنّ الله غير موجود** " ، يجب معرفة ما هو المقصود بكلمة " الله " الملتَبسة . فبدون مفهوم واضح أو على الأقلّ بداية مفهوم ، لن تجد هذه الأسئلة أجوبة ، أو لن تكون الأجوبة عنها سوى عبارات فارغة .

علينا إذن أن نسأل : كيف نستطيع الوصول إلى مثل هذه البداية لمفهوم الله ؟ بماذا علينا أن نبدأ في اللاهوت ؟ من الأكيد أنّ ذلك لن يكون ببرهان عن الله ليس له في الظاهر مُفترضات سابقة . فعلى مَن يريد البرهان عن الله أن تكون له فكرة ما عمّا يريد البرهان عنه . وكلّ سؤال له معنى يفترض بدايةً مفهومًا ما لما يبحث عنه . والبرهان عن الله يفترض هو أيضًا بداية مفهوم ما لله . وبعبارة أعمّ : ليس من معرفة بدون مفترَض سابق . كلّ معرفة بشريّة تتمّ في اللغة التي تعطينا دومًا من قبل رموزًا وبُنًى لتأويل الحقيقة . لذلك في اللاهوت أيضًا لا نستطيع الشروع إلاّ بالتساؤل عمّا فهمت الديانات والموروث اللاهوتيّ بـ" الله " . علينا أن نسأل التاريخ عمّا قيل في الله لنستنير بذلك في شأن المشكلة التي تنطوي عليها كلمة الله .

ولنبدأ بواحد من كبار معلّمي اللاهوت ، **توما الأكوينيّ** (١٢٢٥-١٢٧٤) ، فهو يورد في مطلع " الخلاصة اللاهوتيّة " عدّة أوصاف لما يفكّر فيه " **الجميع** " عندما يتكلّمون على الله : الله هو الأساس الأخير ، بدون أن يكون له هو أساس ، لكلّ ما هو كائن ، هو الحامل الكلّ والمحرّك الكلّ . الله هو الخير الأسمى ، الذي تشارك فيه جميع الخيور المحدودة وهو أساس لها كلّها . الله هو الغاية الأخيرة ، التي تدير وتنظّم كلّ شيء [٦] . لذلك ، **أنسلموس الكنتربوريّ** (الكنتواريّ) (١٠٣٣-١١٠٩) ، أبو التيّار المدرسيّ في القرون الوسطى ، حدّد الله بأنّه " **ما لا يمكن التفكير في أكبر**

منه " (*id quo majus cogitari nequit*) [٧] ، بل ما هو أكبر من كلّ ما يمكن التفكير فيه [٨] . هذا التحديد ليس تفضيلاً مطلقًا ، فالله ليس " أعظم ما يمكن التفكير فيه " ، وإلاّ كان الزيادة القصوى الممكنة للإنسان . الله هو بالحريّ تفضيل لا يمتلئ أبدًا ، تفضيل دومًا أعظم وأشمل ، وعلى الرغم من كلّ التشابه ، أكثر تغايرًا وأكثر اختلافًا وأكثر غموضًا . التحديد الذي يورده **لوتر** في كتاب " التعليم الدينيّ الكبير " يختلف كلّ الاختلاف . فليس هو فلسفيًّا على الإطلاق ، بل يعبّر عن الجدّيّة الوجوديّة لفهم الله : " ماذا يعني أن يكون لك إله ، أو ما هو الله ؟ الجواب : الله يعني ما يجب أن نترقّب منه كلّ الخير ، وما نجد بقربه ملجأ في كلّ ضيق " ؛ " **ما ... تُسند وما تُسلّم إليه قلبك ، هذا هو في العمق إلهك** " [٩] . فالكائن الضروريّ (notwendig) في التيّار المدرسيّ يصبح عند **لوتر** ذاك الذي يُزيل الضرورة (not-wendend) ، الذي يحمل الإنسان ويسنده في ضيقه (Not) الوجوديّ ، الذي يمكن أن يستند إليه قطعًا ، الذي يمكن أن يبني عليه وجوده . هنا ، بلا ريب ، إبراز لِدَواعٍ أساسيّة في الشريعة الكتابيّة . وتحاول تحديدات أحدث توحيدَ البُعد الفلسفيّ المجرّد والبُعد الوجوديّ الحسّيّ . بحسب **تيليخ** ، " **الله هو ما يعني الإنسان على الإطلاق** " [١٠] . وبحسب **بولْتمان** ، هو " **الحقيقة التي تحدّد كلّ شيء** " [١١] . أمّا **إيبلينْغ** ، فيسمّي الله " **سرّ الواقع** " [١٢] . وكارل **رانر** : " **السرّ المقدّس** " ، بكونه الغاية النهائيّة والمصدر الأوّل للإنسان ، والذي " **بما أنّه ليس بالتصرّف ، ولا يمكن أن يُسمّى ، والمتصرّف بكلّ شيء ، يملك في حرّيّةٍ مُحبّة** " [١٣] .

هذه التحديدات جميعها ، مهما اختلفت ، تدلّ على أمر واحد : أنّ كلمة " الله " ، كما يفهمها التقليد ، لا تزعم الإجابة عن سؤال بين أسئلة أخرى . فبحسب التقليد ليس الله حقيقةً بين حقائق أخرى أو فوقها . وليس موضوع بحث ومعرفة كغيره من الأشياء . الله لا يوجد كما يوجد البشر والأشياء . الله هو بالحريّ الجواب عن السؤال في كلّ الأسئلة . إنّه الجواب عن إشكاليّة الإنسان والعالم على العموم [١٤] . *مع الله يُعطى الجواب الذي يشتمل على كلّ الباقي ويتجاوزه* .

إنّ الجواب الذي *يشتمل على كلّ الباقي* ويتجاوزه المُعطى مع كلمة " الله "

يتلاقى تمامًا و*حالة الإنسان الأساسيّة* . فالإنسان ، بخلاف جميع الكائنات الأخرى الحيّة ، غير متكيّف بضمان غريزيّ ، وبالتالي بدون مشكلة ، مع العالم المحيط به . الإنسان هو الكائن المشرَع على العالم [١٥] ، كما يقول علماء الإنسان . وهو لا يعيش بانسجام طبيعيّ مع ذاته ومع محيطه . وعليه أن يكيّف ذاته ومحيطه . إنّه بالنسبة إلى ذاته مُعطىً ومهمّة . لذلك يستطيع الإنسان طرح أسئلة ، وهو ، مع هذه الأسئلة ، سائر دومًا على الطريق . وهذه القدرة على المسألة هي عظمة الإنسان وأساس تعاليه ، أي قدرته على تخطّي كلّ شيء والتغلّب على كلّ شيء . وهي أيضًا أساس حرّيّته . ولكنّ هذه القدرة على المسألة هي أيضًا شقوة الإنسان . فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على الشعور بالملل ، والمعاناة ، والتعاسة . والإنسان المُشرَع على العالم بجملته لا يكتمل إلاّ إذا وجد جوابًا عن مسألة معنى كيانه ، ومعنى الواقع على العموم . والحقيقة الواقعة المسمّاة بكلمة " الله " هي في يقين التقليد الدينيّ ما يكوّن هذا الجواب . وهذا هو السبب في أنّ الله ، بحسب ذلك التقليد ، ليس حقيقةً واقعة بجانب ما تبقّى من الواقع ، بل هو الحقيقة التي تشمل وتؤسّس وتحدّد كلّ حقيقة ، هو غير المشروط في كلّ المشروط ، الألف والياء للإنسان . وبعبارة أخرى : *في مسألة الله ليس الموضوع مسألة نوعيّة ، بل مسألة تعالٍ* بالمعنى المزدوج : مسألة تشتمل على كلّ الكائنات (متعالٍ بمعنى العقيدة المدرسيّة في الاستعلائيّات) ، ومسألة تتعلّق بشرط الإمكانيّة لكلّ المسائل والأجوبة الأخرى (متعالٍ بمعنى الفلسفة الاستعلائيّة الحديثة) .

ولأنّ الله هو المسألة في كلّ المسائل ، فبالإمكان أن يكون هو ذاته أيضًا موضوع تساؤل . حتّى اللاهوت المدرسيّ لم يكن يضطرب في جوّ سليم من التناقض ، وفي عالم مثاليّ لخلاص أُسيءَ فهمه [١٦] . وتوما **الأكوينيّ** في " خلاصته اللاهوتيّة " جعل مدخلاً للمقالة عن السؤال " **هل الله موجود ؟** " اعتراضين لا يزالان حتّى الآن أساسيّين . فهو يستحضر الشرّ في العالم بمثابة اعتراض على فرضيّة إله هو الخير غير المتناهي ، وهو يعيد إلى إمكان شرح للعالم كامن محضًا " *supposito quod Deus non sit* " [١٧] . **فتوما** إذن يستبق الشرح الحديث للواقع " *etsi Deus non daretur* " .

ولكن ليس فقط وجود الله، بل أيضًا ذاته كانا موضوعًا خلافيًّا بالنسبة إلى **توما** في نقاشه مع الوثنيّين ، *gentiles* ، وخصوصًا مع الإسلام . ولولا ذلك لما اضطُرّ إلى كتابة خلاصة كاملة تضادّ الوثنيّين " *Summa contra gentiles* " . حتّى بالنسبة إلى **توما** ، المفكّر في العصر الوسيط ، ليس الله إذن شيئًا جليًّا بالبداهة والبساطة ، والخطاب في الله يُغاير تمامًا بُقعةً هادئة للتأمّل الكسول . إنّ الإيمان بالله كان دومًا ، في مواجهة الحقيقة الموجودة ، إيمانًا مُسائلاً وباحثًا ، والاعتراف بالله الواحد اعترافًا موضوع نزاع . لقد كان ، دومًا ، على البشر أن يقولوا : " **إنّي أؤمن ، فأعِنْ ضعف إيماني** " (مرقس ٩: ٢٤) . لذلك كان الإيمان ، دومًا ، في التقليد المدرسيّ ، " *fides quaerens intellectum* " ، إيمانًا يسعى إلى الفهم .

هنا نلامس **التحديد المدرسيّ للّاهوت** ، للخطاب المسؤول في الله . لقد حدّد **أنسلموس الكنتربوريّ** ، بعد **أوغسطينوس** ، اللاهوت بأنّه " *fides quaerens intellectum* " [١٨] ، إيمان يسعى إلى الفهم . وبحسب هذا التحديد لا ينضاف السؤال والفهم إلى الإيمان من الخارج . إنّ الإيمان ذاته يُفهم بأنّه إيمان يسأل ويَفهم . فالإيمان هو فعل الإنسان (وإن كان ، أيضًا ، من ناحية أخرى ، فعلاً إلهيًّا مجّانيًّا تمامًا ومنيرًا من عمل الله في الإنسان) . ليس من إيمان إلاّ في إطار الإصغاء ، والفهم ، والقبول ، والتساؤل البشريّ أيضًا . لذلك يستعيد اللاهوت حركةً تبدأ في الإيمان ومن الإيمان لكي يطوّرها . إنّه بالمعنى الحقيقيّ للكلمة *علم الإيمان* . خاصّيّة اللاهوت كعِلْم تقوم على استعادة السعي إلى الفهم الملازم للإيمان ، بطريقة منهجيّة منظّمة ، وتطبيقه على مشاكل كلّ حالة ، وجلائها بالوسائل التي يوفّرها لها فكر العصر [١٩] .

٢- الطرح الحاليّ للمشكلة

إذن لم يكن الله قطّ شيئًا جليًّا بالبداهة والبساطة ، ولكنّ الحالة التي يجب فيها الكلام على الله قد تغيّرت جذريًّا منذ مطلع العصر الحديث . فإذا كان الله أو الإلهيّ ، بالنسبة إلى الإنسان المتديّن ، هو الحقيقة الحقيقيّة ، وبالتالي كان العالم عُرضةً لأن يُنظر إليه بالمقابل كأنّه حقيقةٌ ظاهرة وظلّ [٢٠] ، فالعكس تمامًا هو

الحاصل بالنسبة إلى الضمير الوسطيّ لإنسان نهاية القرن العشرين . البيّن بالنسبة إليه هو الحقيقة الواقعة تحت الحواسّ ، أمّا حقيقة الله فيُرتاب بأن تكون مجرّد انعكاس للعالم ، ومحض إيديولوجيا . ويحسب كثيرون اليوم قول **نيتشه** عن موت الله كأنّه مفتاح تشخيص ثقافيّ . وبالتماثل يتكلّم **هايدجر** على غياب الله متابعًا **هولدرلين** [٢١] ، و**بوبر** على كسوف الله في أيّامنا [٢٢] . لقد رأى اللاهوتيّ الإنجيليّ **بونْهوفِر** [٢٣] واليسوعيّ الكاثوليكيّ **دِلْب** [٢٤] ، في المعاناة الداخليّة والخارجيّة من جرّاء سجن **الجسْتابو** لهما ، إقبال عصر بلا دين وبلا الله ، لا قوّة فيه ولا إدراك للكلمات الدينيّة القديمة . وفي غضون ذلك ، أصبحت الحالة من العموم بحيث لم يعد الأمر منذ زمن طويل متعلّقًا بإلحاد الآخرين ، بل أوّلاً بالإلحاد في قلب الإنسان ذاته . *وبحسب المجمع الفاتيكانيّ الثاني ، إنّ الإلحاد يُعدّ " **من أخطر ظاهرات هذا العصر** " ، وهو من " **علامات الأزمنة** "* .

غالبًا ما تُوصف خلفيّة إلحاد الجماهير الذي ظهر لأوّل مرّة في تاريخ البشر بـ" **العلمنة** " (sécularisation) ، وكان المُراد بها ذلك المسار الذي قاد إلى فهم للعالم وميادينه المتنوّعة (السياسة والثقافة والاقتصاد والعلوم ...) وإلى التعاطي معها بالتغاضي ، على الأقلّ ، عن أساسها المتعالي ، والتعامل معها واعتبارها بوجه كمونيّ محض [٢٦] .

لقد أثار هذا المسار أكثر التقويمات تناقضًا . *فاللاهوت التقليديّ* الذي عارض الموقف الليبراليّ الجاعل العلمانيّة منهجًا له ، لم يكن يستطيع أن يرى في العلمنة الحديثة إلاّ إنكارًا واسعًا لله وللمسيحيّة ، لا بدّ من أن يؤدّي حتمًا ، في رأيه ، إلى كارثة . ولذا جرى التفكير في تحاشي منهج العلمانيّة بمنهج إصلاح معاكس . وبخلاف هذه النظريّة الإصلاحيّة للتقليد ، هناك نزعة حديثة أكثر تقدّمًا ، دُعيت *لاهوت العلمانيّة* ، في السنوات الخمسين والستّين ، وهي تؤكّد ، بالاستناد إلى **هيجل** ، و**فيبر** ، و**ترِولْتْش** ، و**لوفِت** ، أنّ العلمنة الحديثة هي من نتائج المسيحيّة ، بل هي بمعنى ما تحقّقها الدنيويّ (**جوجارتن** ، **ميتْس**) . فالتمييز الكتابيّ بين الله والعالم هو الذي شرّع السبيل ، في الواقع ، إلى مفهوم دنيويّ للعالم . ومن وجهة النظر

هذه ، يكون الإلحاد الحديث ، الناسي لأصله المسيحيّ والمعترض عليه ، تأويلاً ممكنًا ، وإن لم يكن الوحيد الممكن ، وفي كلّ حال غير الضروريّ على الإطلاق ، لمسار العلمنة الحديث . لذلك أُريدَ التمييز بين علمنة شرعيّة وعلمانيّة غير شرعيّة . وهذه النظريّة " التقدّميّة " ، بخلاف النظريّة الإصلاحيّة التي ذكرناها أوّلاً ، تجعل من الممكن تقويم مسارات التحرّر العصريّة تقويمًا مسيحيًّا إيجابيًّا . ولكنّها تبقى مع ذلك تجريديّة مقابل التسلسل الواقعيّ للتاريخ الحديث . فالتاريخ الواقعيّ جرى في معظمه كضدّ للمسيحيّة تعارضه الكنائس . وفي النهاية ليس العالم المعلمَن عالمًا مسيحيًّا ، بل هو عالم لامبالٍ بالشأن المسيحيّ . ولا يمكن التخلّص من هذا الواقع بالكلام على سوء فهمٍ من هنا وهناك . وهكذا قدّم **بْلومنبرج** ، وهو ينتقد نظريّة العلمنة ، *نموذجًا ثالثًا من الشرح* هو بروز العالم الحديث كأنّه فعل تأكيد الإنسان لذاته في وجه تعالٍ كلّيّ القدرة يستعبد الإنسان ، وفي وجه بُنًى كنسيّة صارت رجعيّة وقمعيّة . هنا تُصوَّر الحداثة كأنّها ردّة فعل نقديّة على المسيحيّة ، ومحاولة تأسيس عبر الذات الإنسانيّة المستقلّة . ولا ريب في أنّ هذه النظريّة أكثر انسجامًا من مقولة العلمنة البيّنة التجريد مع التسلسل الفعليّ للتاريخ الحديث . إلاّ أنّها عاجزة عن شمول جميع وجهات النظر الشرعيّة وليست بالتالي نظريّة للحداثة مُرضية تمامًا .

للقيام بتقويم صحيح للحالة ، لا بدّ من النظر إلى الحداثة ، وخصوصًا الإلحاد الحديث ، على أنّها مقدار ذو مستويات متعدّدة ، لا يمكن استنتاجه من سبب واحد كأنّه وحيد العلّة [٢٧] . فمن الناحية الثقافيّة يمكن الانطلاق مع **بلومنبرج** من النزاع بين الاستقلاليّة (الذاتيّة) وسلطة إلهيّة كليّة القدرة ، ولكن يجب على الفور إضافة وجهات أخرى . فإنّ تحرّر المسيحيّة له هو ذاته أيضًا مُفترضات سابقة مسيحيّة . لأنّ فكرة حرّيّة الفرد وكرامته قد ظهرت مع المسيحيّة [٢٨] . والتحرّر الحديث لا يقلّ افتراضًا لهذا التأكيد المسيحيّ للحرّيّة الإنسانيّة عن إنكار الحرّيّة المسيحيّة في أسمائيّة نهاية العصر الوسيط ، وفي البُنى الكنسيّة الجامدة في الحقبة الطائفيّة . وبالتالي تأكيد الإنسان لذاته اعتراضًا على المسيحيّة قد أصبح هو نفسه ممكنًا بفضل المسيحيّة . وجاء الرجوع إلى النزعة الإنسانيّة القديمة وعودة القدامة لينضافا فيؤسّسا النزعة الإنسانيّة

الجديدة [٢٩]. كما كانت الحال بالنسبة إلى أفكار الإصلاح التي كثيرًا ما أُسيء فهمها ، في شأن حرّيّة الإنسان المسيحيّ ، والمُلكَيْن ، ودعوة العلمانيّين [٣٠].

وعلينا ألاّ نهمل ، بجانب هذه الأسباب المتّخذة من التاريخ الثقافيّ ، *عوامل التاريخ الحقيقيّ* المرتبطة بها ارتباطًا وثيقًا : انشقاق القرن السادس عشر وقدوم البرجوازيّة الحديثة [٣١]. فعندما تصدّعت وحدة الإيمان ومعها أساس وحدة المجتمع *في أعقاب الإصلاح* ، كان لا بدّ من أن يتصدّع كلّ النظام الاجتماعيّ . وجاءت من بعد الحروب الدينيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر التي أوصلت المجتمع إلى شفير الخراب . فكان في ذلك دلالة واضحة على أنّ الدين قد أضاع وظيفته التدميجيّة . ولإبقاء المجتمع على قيد الحياة ، كان لا بدّ من البحث خارج الدين عن قاعدة جديدة قادرة على تجميع كلّ الناس ولها سلطان على كلّ الناس . وفي سبيل السلام كان لا بدّ من الإعلان عن الدين أنّه شأن خاص ، والإقرار بقاعدة جديدة للعيش المشترك هي العقل الذي يجمع كلّ الناس ، أو النظام الطبيعيّ الذي اكتشفه العقل ، والذي كان يُظنّ أنّه مستنَد صالح " **وإن لم يكن ا لله معطى** " *etsi Deus non daretur* (**جروتيوس**) [٣٢]. وعليه كان ا لله قد أضاع وظيفته الاجتماعيّة . وتوافق ذلك التطوّر مع صعود *البرجوازيّة الحديثة*. بدأ الإعداد لها منذ القرن الثاني عشر ، ودعمها الإصلاح بوجه أساسيّ ، فنشأت من التحرّر من السلطات السياسيّة والاجتماعيّة والروحيّة التقليديّة ، وقامت على مبدإ استقلاليّة الإنسان التي تتحقّق بالمعرفة والعمل والإنتاج والجهد . فحيثما تنشأ هكذا بُنية الحياة والمعنى بوجه مستقلّ ، بفعل نظريّة وممارسة شخصيّتين ، يصبح الدين الذي يرى الحقيقة كمؤسّسة وكإرادة إلهيّة ، إن لم نقل فضولاً بدون معنى ، وينحدر على الأقلّ إلى مرتبة أخلاقيّة فرديّة ، لها بالتالي سمة الجواب عن السؤال : " **ماذا علينا أن نفعل ؟** " ومعترف بها كذلك بسبب فائدتها الاجتماعيّة للشعب . كان يمكن أن يتحوّل الدين بسهولة إلى نظريّة النظام القائم ، عندما كانوا يكتفون بقَصْر استعماله على مجرّد الاحتفال به ، لا على ما يكوّنه . وأخيرًا ، علينا ألاّ ننسى نشوء *العلوم الحديثة* ، التي مكّنت من النظر إلى العالم نظرةً جديدة ، مستقلّة عن أيّ أساس

متعال ، بل معاكسة للنظرة إلى الأشياء التي يفترضها الكتاب المقدّس والتقليد الكنسيّ [٣٣] .

إنّ تحرّر المجال العامّ من البُنى ذات الأساس اللاهوتيّ أدّى إلى خسارة العموميّة الخاصّة بفكرة الله . وصار الدين داخليًّا محضًا وأضاع بذلك علاقته بالواقع . وجعلت النزعة التقَويّة ومختلف حركات الصّحو من الدين تمامًا عملاً من الورع الذاتيّ ودينًا للقلب . وقد وصف **هيجل** هذه الحالة وصفًا فريدًا : " **إنّ الدين يبني في قلب الفرد هياكله ومذابحه ، وتلتمس التنهّدات والصلوات الله الذي يؤبى إدراكه ، لأنّ خطر الفهم حاضر ، إذ يتعرّض لأن يعرف الشيء في ما يُدرك ، ومجرّد غابة في الغابة المقدّسة** " [٣٤] . ويعترف **هيجل** بأنّ موضعة الحقيقة الواقعة وانسحاب الدين إلى الذاتيّة قد أدّيا إلى تسطيح الواقع كما إلى إنكار الدين . فالعالم هو من دون الله والله هو من دون عالم - بالمعنى الصحيح للكلمة - من دون موضوع . وعليه فما يؤكّده النشيد اللوتريّ " **أنّ الله ذاته قد مات** " يصير بالنسبة إليه تعبير الثقافة والحسّ الحديث ، " **ما يقوم عليه دين الأزمنة الحديثة** " [٣٥] .

ويمكننا أن نختم بحفظ ما يلي : للعلمانيّة الحديثة أصول متنوّعة . لقد استخلصتها المسيحيّة كإمكانيّة ، وجاءت كردّة فعل على صورة مُطلقيّة لله ، تقدّم باسم الحرّيّة . إنّها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالذاتيّة الحديثة التي تقيم استقلاليّتها على أساس ما هو كامن فيها لا على الشرع الإلهيّ ، بل تأتي على شكل نقد للدين فتعود بذلك تمامًا إلى النزعة الإنسانيّة في العصر القديم . وهكذا ، انطلاقًا من أسباب عديدة تتناقض جزئيًّا ، نشأت ثقافةٌ حديثة مستقلّة ، تتميّز بوضوح ، في توجّهها الكونيّ ، من صورة العالم في القرون الوسطى ، التي رسمها **أوغسطينوس** واتّجهت نحو التعالي . في هذا العالم المتعلمِن تصبح فرضيّة الله تدريجيًّا غير لازمة لشرح ما في العالم من ظواهر . ويصير الله بلا وظيفة في العالم . وعلينا العيش في العالم " **وإن لم يكن الله مُعطى** " . لذلك يزداد فراغ الاعتقاد بالله من الحدس والاختبار والحقيقة . ويصبح الله شيئًا فشيئًا غير حقيقيّ واقعًا . وفي آخر المطاف ، تستطيع كلمة " **الله مات** " أن تصير ترجمةً مقبولة للإحساس الحديث بالحياة وبالواقع .

ولكن ليس بالإمكان محو حقيقة الله وتوقّع بقاء سائر الأشياء كما كانت . ففي تاريخ البشر تعيد كلمة " الله " إلى الأساس الأخير وإلى الغاية الأخيرة للإنسان ولعالمه . فإذا فُقد الله لا يبقى للعالم أساس ولا غاية ، ويصبح كلّ شيء مهدّدًا بالعبثيّة . إذ ليس لشيء من معنى إلاّ بمقدار وجوده في قرينة أكبر لها معنى بذاتها . وفي غياب معنى الكلّ ، وغياب حقيقة الله الواقعة التي تحدّد وتكتنه كلّ شيء ، تضيّع الأشياء الفرديّة أيضًا في النهاية معناها . ويقع كلّ شيء في هوّة العدم . وعليه ، فكما تظنّى من قبل **جان بول** ، **ياكوبي** ، **نوفاليس** ، **فيخته** ، **شيلنغ** ، **هيجل** ، و**نيتشه** ، ستكون العدميّة موجودة في نهاية هذا التطوّر . **نيتشه** هو من النادرين الذين تجرّأوا على النظر مواجهةً إلى عواقب الإلحاد العدميّة . ففي " **المعرفة الفرحة** " يضيف إلى رسالته عن موت الله السؤال التالي : " **ماذا فعلنا عندما فصلنا هذه الأرض عن شمسها** ؟ إلى أين نتوجّه الآن ؟ إلى أين نتوجّه نحن ؟ بعيدًا عن كلّ الشموس ؟ ألا نقع دومًا ؟ وإلى الوراء ، وإلى الجانب ، وإلى الأمام ، من كلّ الجهات ؟ هل يبقى أيضًا أعلى وأسفل ؟ ألا نهيم في مثل عدم غير محدود ؟ ألا نحسّ بلُهاث الفضاء الفارغ ؟ ألا يشتدّ البرد ؟ ألا يسود الليل بلا انقطاع ، ويزداد الليل على الدوام ؟ " [٣٦] .

لا يزال فكر **نيتشه** اليوم وعلى حالة من الآنيّة عجيبة . إنّه آنيّ أكثر من مختلف مشاريع نزعة إنسانيّة ملحدة وأكثر آنيّة من الماركسيّة الملحدة ، التي رأى فيها الكثيرون حتّى عهد قريب التحدّي المواجه للمسيحيّة . *فمع سرّ الله يغيب أيضًا سرّ الإنسان* . وحينئذ لا يُرى في الإنسان سوى كائن ذي حاجات بيولوجيّة ، أو مجمل العلائق الاجتماعيّة . وحيث لا يوجد ما هو أعظم من الإنسان وعالمه ، نصل إلى إيديولوجيا التكيّف التامّ مع عالم الحاجات ومع العلائق الاجتماعيّة ، وهناك تموت الحرّيّة ، وهناك يتراجع الإنسان إلى حيوانيّة بارعة ، وهناك يتوقّف كلّ جوع وكلّ ظمإ لعدالة مطلقة . *موت الله يؤدّي إلى موت الإنسان* . وبالتالي نشهد اليوم فراغًا هائلاً ، وخواءً من المعنى ، وعجزًا عن التوجّه هو السبب الأعمق للقلق الوجوديّ الذي يعانيه الكثيرون من الناس . وينتج من ذلك ما هو أكثر من الإلحاد

أيضًا ، أي العدميّة التي هي سمة العصر الحقيقيّة .

يقول **كولاكوفسكي** : " لقد تحطّمت مع الثقة بالذات في الاعتقاد الثقة بالذات في الكفر . فبخلاف العالم المألوف ، التي تحرسه الطبيعة المتعاطفة ، اللطيفة ، عالم عصر إلحاد الأنوار ، قد صار عالم الإلحاد الحاليّ فوضى أبديّة ضاغطة . لقد خلا من كلّ معنى ومن كلّ مَعْلم توجيهيّ ، وكلّ بُنية ... فمنذ مئة سنة ، منذ أن أعلن **نيتشه** موت الله لم نعد نجد ملحدين سعداء ... وغياب الله أضحى الجرح المفتوح دومًا للعقل الأوروبيّ ، وإن طواه النسيان بفعل مخدّرات مصطنعة . انهيار المسيحيّة الذي ترقّبه بفرح عصر الأنوار قد صار – كلّما راح يتحقّق – انهيارًا لعصر الأنوار في الوقت عينه على وجه التقريب . والنظام الجديد المشعّ لمركزيّة الإنسان الذي كان من الواجب أن يقوم مقام الله المخلوع عن عرشه ، لم يرَ النور قطّ " [٣٧] .

في مثل هذه الحالة يصبح الكلام على الله كأساس وغاية لكلّ حقيقة واقعة ، أو في سبيل مصلحة الإنسان ، مهمّةً ملحّة ، بل هي المهمّة للاّهوتيّ . الفيلسوف اليهوديّ في الشأن الدينيّ **بوبر** ، الذي كان منطلَقًا لنا قولُه – **إنّ كلمة " الله " هي المثقَلة بالأكثر بين الكلمات البشريّة** " – ، يختم بهذه الملاحظة : " لا نستطيع تنقية كلمة " الله " ولا نستطيع إصلاحها بكاملها ، ولكنّنا نستطيع أن نرفعها من الأرض كما هي ملوّثة وممزّقة ، ونُنصّبها على ساعة من الاهتمام الكبير " [٣٨] .

٣- الطرح اللاهوتيّ للمشكلة

السؤال إذن هو: كيف نستطيع في هذه الحالة أن نتكلّم على الله بطريقة قابلة للفهم ؟ بالتأكيد ليس انطلاقًا مباشرةً من اعتقاد بالله مسلّم به قليلاً أو كثيرًا ، وبالقول بإله التنزيل على الفور بطريقة إيجابيّة صِرْف . نقطة الانطلاق هذه " **من عَلُ** " محظورة علينا اليوم . لأنّ الجواب لن يكون مفهومًا إلاّ إذا فُهم من قبل السؤال الذي يبغي الإجابة عنه . لذلك لا نستطيع أيضًا العمل على البرهان عن الله خطوةً خطوة انطلاقًا من وجهة نظر دون مفترضات في الظاهر أو في الحقيقة . وهذه الطريقة " **من أسفل** " لا يمكن الأخذ بها هي أيضًا . لأنّ كلّ سؤال يفترض فهمًا سابقًا

للحقيقة المسؤول عنها . لو لم نكن قد سمعنا من قبل الكلام على الله ، لما خطر قطّ ببالنا الكلام عليه ، بل ما هو أقلّ من ذلك ، البرهنة عن وجوده . وفي الواقع ، البراهين عن الله لا تقود إلى اليقين إلاّ الذين يعتقدون بالله من قبل . *لذلك في خطابنا عن الله نُعاد إلى التقليد ونحن متعلّقون به* [٣٩] .

من الممكن الانطلاق من الخطاب التقليديّ عن الله لأنّ هذا لم يكن قطّ تقليدًا محضًا . فالتقليد الدينيّ ما استطاع ولا يستطيع البقاء إلاّ لأنّه جواب عن سؤال دائم ، السؤال الذي الإنسان هو لذاته . السبب في أنّ الإنسان لا يستطيع نسيان مسألة الله هو أنّ هذه المسألة مُعطاة مع الإنسان ذاته . أجل إنّ سياسةً ثقافيّة وتربيةً ملحدة معتمَدتين مدى جيل أو جيلين تستطيعان الكثير . إلاّ أنّ الدعاوة الملحدة تستمرّ ، بطريقتها ، على بقاء مسألة الله حيّة . فإذا أُريد خنق مسألة الله ، فمن الواجب أن تُخنَق أيضًا الأسئلة البشريّة التي كان الله جوابًا عنها في التقليد البشريّ . لذا من المرجّح أنّه ليس من قبيل المصادفة المحض إن عجزت عن ذلك ، إلى الآن ، حتّى الأنظمة الكلّيانيّة . وبالعكس إنّ مسألة الله تلقى الآن في العالم كلّه تجدّدًا عجيبًا .

ننطلق إذن من المشكلة التي تشير إليها كلمة " الله " كما ينقلها إلينا التاريخ . المشكلة هي مخطَّطٌ أوّل ، جوابٌ يحتوي في الوقت عينه على سؤال ، سهم توجيه يدلّ على الجهة التي ينبغي البحث فيها لبلوغ الهدف .

لقد كان **أرسطوطاليس** يساند مقولة أنّ العلْم ، وبالتالي الميتافيزيقا أيضًا ، عليه الانطلاق من مشاكل تتأتّى من مسار البحث السابق [٤٠] . وهذا يصلح أيضًا ، مع تغيير ما يجب تغييره ، للعلْم اللاهوتيّ . *اللاهوت* يأتي من الخطاب عن الله (λόγος) *المنقول في الاعتراف الكنسيّ ، ويسعى إلى تبريره أمام العقل* (θεός) *بإزاء* أسئلة البشر ، وإلى التعمّق أكثر في فهمه . فاللاهوت إذن يريد أن يؤدّي حسابًا (ἀπολογία) عن الرجاء المعبّر عنه في الاعتراف بالله ، ويقوم بذلك في مواجهة عدم الإيمان في العالم (١ بطرس ٣: ١٥) . بهذا المعنى يكون اللاهوت " **إيمانًا يسعى إلى الفهم** " ، إيمانًا بالله يسعى إلى الفهم . وفي هذا يشارك المؤمن في حالة عدم الإيمان وانكساف الله . والمهمّ ليس إلحاد الآخرين ، بل الإلحاد المعشّش في

القلب الخاصّ . وعليه يضع الإيمان نفسه موضع المساءلة . ولا يبغي اللاهوت شيئًا آخر غير استعادة الفهم والبحث والسؤال الذي هو جزء من الإيمان ، بصيغة علميّة أُعمل فيها الفكر . وعندما يحوّل مسألة الإيمان مشكلةً عِلميّة ، فهو لا يبني بذلك شيئًا آخر (*aliud*) غير الإيمان . ولكنّه ينسّق الإيمان الواحد ذاته على وجه آخر (*aliter*) ، ويدخله في صيغة تفكير علميّ منهجيّ .

إنّ تنسيق الإيمان الواحد ذاته على وجه آخر لا يعني جعل الإيمان عرفانًا (*gnosis*) . وبما أنّ السؤال الذي يطرحه موضوع الله ليس مسألةً تفصيليّة فرديّة بل المسألة الأساسيّة المتعالية ، فغاية اللاهوت لا يمكن أن تكون بكلّ وضوح الفهم العقلانيّ لله . كلّ فهم يفترض وضعًا أو وجهة نظر متعالية . فإذا كان الله هو الحقيقة الواقعة التي تكتنف كلّ شيء ، فهو أيضًا " **ما لا يمكن التفكير في أكبر منه** " والذي لا يمكن فهمه انطلاقًا من أفق أكثر اكتنافًا . واللاهوت الذي يدّعي فهم الله يكون مغتالاً له ، ومجرِّدًا له من ألوهيّته ، ومن مقدرته ، ليضحي صنمًا محدودًا . واللاهوت الذي ينقاد لعقلانيّة تبغي فهم كلّ شيء ، حتّى الله ، لن يستطيع إقصاء الخرافة التي ربّما يزعم محاربتها ، ويكون هو نفسه الخرافة الأكثر رجعيّة . ولكن هذا يعني أنّ الله ليس مشكلةً للعقل اللاهوتيّ مثل كثير من المشاكل الأخرى التي يمكن مبدئيًّا إيجاد حلّ لها بالتدريج . *الله مشكلة دائمة ، هو المشكلة بامتياز* (*kat'exochèn*) *التي ندعوها بالسرّ* (*mysterium*) [٤١] . لذلك ليست الغاية الأولى للاهوت حلّ (*solutio*) المشاكل ، وليست أيضًا التدرّج (*progressio*) من مشاكل إلى مشاكل . ولكن تحويل كلّ معرفة ومسألة إلى سرّ الله (*reductio in mysterium*) . *لا تستطيع غاية اللاهوت أن تكون إلغاء الإيمان بالله في الفكر ، وإنّما بالحريّ فهم سرّ الله كَسِرّ* .

وبحسب ما قيل لا يمكن أن تتمّ هذه المهمّة إلاّ إذا فهمنا *سرّ الله بمثابة جواب عن سرّ الإنسان* . وفي الواقع لن تتحقّق إلاّ في الصراع في سبيل سرّ حقيقة الأشياء والإنسان ، وفي مناقشة التأويلات التي بإمكان الإلحاد الحاليّ أن يقدّمها كمشاريع معنى ورجاء . ومن الطبيعيّ ألاّ يكون هذا الصراع مشكلةً نظريّة فحسب . وهو

لا يلامس كذلك المجال الخاصّ والشخصيّ وحده . الصراع في سبيل الله ، كالصراع في سبيل الإنسان أيضًا ، مشكلة عمليّة بامتياز ، ولها أيضًا - بحكم اتّصالها بالإنسان في كلّ أبعاده - بعد سياسيّ .

إنّ من يؤمن بأنّ الله هو الحقيقة التي تحدّد كلّ شيء ، لا يستطيع الاطمئنان إلى التمييز البرجوازيّ بين مجال عامّ دنيويّ ومجال خاصّ فيه فسحة للدين وحده . فبمقدار ما يلفت *اللاهوت السياسيّ* الانتباه إلى حالة الأشياء هذه ، ويقتضي أن يكون الله ، بما يعنيه من حقيقة عن الإنسان والحياة الجماعيّة ، مرفوع الشأن ، علينا أن نحبّذه بقوّة . ولكن بمقدار ما يجعل ، ويا للأسف ، البُعدَ السياسيّ أساسَ منهاجه ، والإطارَ والأفق الذي يكتنف كلّ استدلاله ، يكون من الواجب محاربته بمثل ذلك الحزم . فحتّى في داخل العالم ليست السياسة جوهر الحقيقة الواقعة ، وليست بالتالي الإطار الذي يجب أن تعالج فيه حرّيّة الشخص . ومهما كان تكوين الشخص الاجتماعيّ ، وضرورة نظام اجتماعيّ لتحقّقه الحسّيّ ، فله إزاء المجتمع حقٌّ أصليّ ، بل هو ذاته مبدأ جميع المؤسّسات الاجتماعيّة وأساسها وغايتها [٤٢] . لذلك ليس منطلق برهاننا المجتمع بحدّ ذاته ، بل الإنسان الذي بكونه شخصًا ، له بُعد اجتماعيّ ، ولكنّه في الوقت عينه يتعالى على ذلك صوب جُملة الواقع التي يمتلكها دومًا في ما يسبق المفهوم ، ولكن ليس أبدًا في المفهوم ، والتي هو في الطريق إليها بأبحاثه وسؤالاته ، وآماله ومشاريعه .

إنّ الخطاب عن الله بكونه الحقيقة التي تكتنف وتحدّد كلّ شيء بمثابة أصل وغاية ، و" **ما هو أكبر من كلّ ما يمكن التفكير فيه** " ، يُفهَم كجواب عن مسألة جملة الواقع المطروحة على الإنسان كشخص . ولا يمكن أن ينتظم إلاّ بالنسبة إلى هذه المسألة التي هي أرحب من كلّ المسائل . العلم الذي لا يتساءل عن كائنات أو مجالات كينونة خاصّة ، بل عن الوجود بحدّ ذاته وفي جملته ، هو الميتافيزيقا (الماورائيّات) [٤٣] . *والخطاب عن الله يفترض السؤال الميتافيزيقيّ عن الوجود ويبقيه في الوقت عينه يقظًا* . في حالنا يصير أيضًا اللاهوت ، أي الكلام على الله ، حارسًا للفلسفة ومدافعًا عنها بصفتها سؤالاً عن الوجود بحدّ ذاته . " **المسيحيّ هو**

هذا الإنسان الذي عليه أن يتفلسف بسبب إيمانه " [٤٤] . وذلك لا يعني انتقاء فلسفة معيّنة ، من مثل الفلسفة والميتافيزيقا الأرسطوطاليّة ، بل فلسفة رافضة لكلّ التضييقات والتعْميات في الأفق البشريّ ومحافظة على مسألة معنى الكلّ مُشرعة ، ومفيدة بالتالي لإنسانيّة الإنسان . فتحرّر الإنسان وانفتاحه على كلّ ما هو موجود هما وحدهما يجعلانه حرًّا ، ويمنحانه الحرّيّة والكرامة داخل النظام الاجتماعيّ القائم ، كما في داخل كلّ نظام اجتماعيّ مستقبليّ .

إذا كان الخطاب في الله يتعالى على كلّ مجال في داخل العالم ، وبالتالي على البُعد السياسيّ ، فهو يحافظ ، مع تعالي الله ، على تعالي الشخص البشريّ أيضًا ، أي حرّيّة الإنسان وحقوقه التي لا يمكن التخلّي عنها [٤٥] . *وعليه " **عودة المقدّس** " هي المهمّة الأساسيّة اليوم* [٤٦] *في مصلحة الله كما في مصلحة الإنسان . وإزاء المناهج اللاهوتيّة العديدة التخفيضيّة لم يعد من لغْو الكلام القول إنّ لاهوتًا لاهوتيًّا هو اليوم ما يقتضيه الوقت ، وهو الجواب الوحيد عن الإلحاد الحديث .*

الفصل الثاني

إنكار الله في الإلحاد الحديث

١- الاستقلال الذاتيّ الحديث أساس الإلحاد

الإلحاد بالمعنى الحصريّ لم يوجد إلاّ منذ العصر الحديث . حتّى كلمة إلحاد ، على ما يبدو ، لم تنتشر إلاّ في منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر [١] . ومن الواجب ألاّ نستخرج هذا المفهوم من اللفظتين اللتين يتألّف منهما في اليونانيّة فقط (a-théisme) أي ألوهيّة-وحرف النفي . فمن التضييق ، وفي الوقت عينه من التوسيع ، أن نعني بالإلحاد مجرّد نفي للألوهيّة (الوحدانيّة) ونصف بالتالي الحلوليّة (panthéisme) بالإلحاد ، على سبيل المثال . *فيجب إذن أن نعني بالإلحاد حصرًا المفهوم الذي ينكر كلّ شكل للإلهيّ والمُطلق لا يكون متماهيًا تمامًا مع الإنسان ومع تجربتنا الاختباريّة ومبادئه الذاتيّة* . فالإلحاد إذن هو نقيض كلّ تأكيد لله وللإلهيّ . وهذا يعني أنّه من الممكن أن يوجد ، وأنّه يوجد ، ليس فقط تصوّرات متنوّعة لله ، بل أيضًا أشكال مختلفة للإلحاد .

إذا كان هذا تحديد الإلحاد ، فباستطاعتنا أن نقول : ليس هناك شعب بدائيّ ملحد حقًّا ، إذ نجد عند كلّ الشعوب البدائيّة شكلاً ما لتصوّر أو إجلال لحقيقة إلهيّة . حتّى الديانات الآسيويّة الكبرى التي ليس عندها تشخيص لمطلق (البوذيّة والطاويّة) ، ليست ملحدة كما يقال أحيانًا خطأً . حتّى *القدماء المدرسيّون* ، فبسبب مفهومهم المقدّس للعالم ، هم يجهلون الإلحاد بالمعنى الذي وُصف آنفًا . أجل هناك منذ القرن الثاني قبل المسيح لوائح بأسماء ملحدين مزعومين . ولكنّ المعنيّين بذلك أشخاص كانوا يحتقرون آلهة المدينة وعبادتها العامّة ، وليسوا أشخاصًا ينكرون ما هو إلهيّ على العموم [٢] . وبهذا المعنى سيُعامَل المسيحيّون أيضًا من بعد معاملةَ الملحدين ويُضطهَدون لأنّهم كذلك . وفي هذا المجال يقول **يوستينوس** شارحًا :

" **نعترف بأنّنا ناكرون لله إذا كان المقصود تلك الآلهة الكاذبة ، ولسنا كذلك بالنسبة إلى الإله الحقيقيّ** " [٣] . ولهذا السبب هناك نوع من الخداع في الموضوع عندما يُنعى على المسيحيّين الأوّلين إلحادهم لتأسيس إلحاد مسيحيّ معاصر .

لم يصر الإلحاد الحقيقيّ المُنكِر لما هو إلهيّ على العموم ممكنًا إلاّ في العصر الحديث . إنّه يفترض من قَبْل المسيحيّة ولذلك هو ظاهرة أتت بعد المسيحيّة [٤] . فالإيمان الكتابيّ بالخَلق قطع الصلة بالمفهوم القديم المقدّس للعالم ، وأتمّ نزع صفة القداسة من الواقع بتمييزه تمييزًا واضحًا لا التباس فيه الله خالقًا من العالم مخلوقًا . فرأى العالمَ دنيويًّا والله مقدّسًا ، وأنشأ بينهما تمييزًا نوعيًّا لا حدود له . عندما قام الله في الذهن جذريًّا أنه الله ، حينئذٍ فقط صار في الوسع إنكاره جذريًّا . وحمْل تعالي الله على محمل الجدّ هو وحده الذي جعل اختبار كمون (immanence) العالم ممكنًا ، وعندما رُؤي العالم مجرّد عالم ، حينئذٍ فقط أصبح بالإمكان أن يصير موضوع بحث علميّ موضوعيّ وتحوّل تقنيّ . هذا الفهم المستقلّ للعالم شقّ طريقه منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر . وأشهر من يمثّله **ألبرتوس الكبير وتوما الأكوينيّ** . صحيح أنّ استقلاليّة العالم المؤسّسة على فكرة الخلق كانت قائمةً ضمن هيكليّة مرتبطة بمجملها بالشرع الإلهيّ ، بل الاستقلاليّة ذاتها كانت مؤسّسة على الشرع الإلهيّ [٥] . إنّ تحرّر الاستقلاليّة الذاتيّة من هيكليّتها المرتبطة بالشرع الإلهيّ ، ومعه كذلك القرائن التي مكّنت من ظهور الإلحاد الحديث ، لها هي أيضًا أسباب لاهوتيّة . وتبرز هذه في إسميّة القرن الوسيط المتأخّر . ولقد دفعت الإسميّة فكرة قدرة الله الكلّيّة وحرّيّته إلى أقصى الحدود ، إلى إله مستبدّ ذي حكم مطلق . فكانت الثورة على هذا الإله الذي لا يرتاح لحرّيّة الإنسان بل يخنقها ، والذي في إمكانه الأمر بأشياء باطلة وظالمة ، كانت من قبل الإنسانيّة فعل إثبات للذات .

التحوّل صار واضحًا على الخصوص عند **ديكارت** (١٥٩٦-١٦٥٠) . فقد عذّبته فكرة جنّيّ خبيث " **قويّ إلى أقصى حدّ ، وإذا تجرّأتُ على القول ، ماكر محتال ، يستعين بكلّ ما أوتي من قوى ومهارة** " لخداعه . وفي النهاية ، يكتشف **ديكارت** أساسًا لا يتزعزع لمعرفة الحقيقة . ويلاحظ مزهوًّا بالانتصار : " **فليخدعني من**

يستطيع ذلك ، إذ لن يكون في وسعه جَعْلي أن لا أكون شيئًا فيما أفكّر في أنّني شيء " [٦] . ويغلّف **ديكارت** رؤيته الجديدة في هذه الصيغة : " **أنا أفكّر ، إذن أنا موجود** " (*cogito ergo sum*) [٧] . وما الأمر هنا نتيجة استدلال ، بل أمر جليّ بداهةً ومُعطى مباشرةً مع فعل التفكير : " **أنا شيء مفكّر** " [٨] . إنّ نقطة الانطلاق هذه للأنا المفكّرة ، للفاعل الذي يدرك نفسه فاعلاً ، ستصبح من بعد ، لكلّ العهد الحديث ، نقطة (ارتكاز) **أرخيميديس** . والذاتيّة تصبح شكل الفكر الحديث وموقفه . وقد دعا **كانط** ذلك بالثورة الكوبرنيكيّة [٩] . ومع ذلك ، فمن الواجب ألاّ تختلط عندنا الذاتيّة (subjectivité) بالذاتانيّة (subjectivisme) كما يجري الأمر مرارًا . فالذاتانيّة التي تحمل على محمل الإطلاق وضعها المحدود ومصالحها الخاصّة هي وجهة نظر خاصّة . أمّا الذاتيّة الحديثة فهي ، بالعكس ، شكل عامّ للفكر ، مدخل جديد إلى الواقع بجملته . للذاتيّة الحديثة نتائج بالنسبة إلى مسألة الله على الخصوص . **فديكارت** وجميع مفكّري العصر الحديث الكبار حتّى القرن التاسع عشر ، كانوا كلّ شيء ما عدا منكرين لله . **وديكارت** ، في التأمّل الثالث والخامس يستعيد مخطّطات البرهنة التقليديّة (برهان المعلول إلى العلّة ، والبرهان انطلاقًا من مفهوم الله) . ولكنّ المعرفة تتمّ عنده بطريقة الذاتيّة البشريّة . والاستقلاليّة الذاتيّة تصبح بإزاء مغالاة الشرع الإلهيّ الإسميّة مرجعًا نقديًّا . وفكرة الله تُقبَل كأساس ووسيلة للاستقلاليّة الذاتيّة البشريّة . *ويصبح الله بذلك ، في استنتاج أخير لم يقم به* ***ديكارت*** *من بعد ، زمنًا من تحقيق الإنسان لذاته* " [١٠] .

هذا الوضع الجديد الأساسيّ الذي بدأه **ديكارت** أصبح يدعى من الآن فصاعدًا بالاستقلاليّة الذاتيّة [١١] . العصر القديم والعصر الوسيط لم يعرفا هذا المفهوم إلاّ كمقولة سياسيّة . وكانوا يعنون بذلك حرّية العيش بحسب الشريعة الخاصّة ، وبالتالي التقرير الذاتيّ السياسيّ . واتّسع مفهوم الاستقلاليّة الذاتيّة أكثر في ظروف الحرب الدينيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وما عاد بالإمكان حينئذٍ تأسيس الوحدة والحرّيّة والسلام على الشرع الإلهيّ . فكان من الواجب التراجع إلى الحقّ الطبيعيّ ، الوحيد الجليّ بوضوح ، الذي عليه يُجمع الكلّ ، والذي من خلاله يمكن منح

الاستقلاليّة الذاتيّة للّذين لهم فكر مغاير في الشأن الدينيّ . وعليه ، بتأثير أفكار رواقيّة ، انتهى الأمر عند **بودان وجروتيوس** ، إلى عقيدة الحقّ الطبيعيّ الحديثة . أجل إنّها كانت تماهي *الشرع الطبيعيّ والشرع الإلهيّ* . ولكنّها لم تكن تقوم على هذا الأخير *بشكل شرع إلهيّ* ، بل بشكل *استقلاليّة ذاتيّة* ، بمساعدة العقل البشريّ " **حتّى ولو لم يكن الله معطى** " (*etsi Deus non daretur*) [١٢] . استقلاليّة القانون أدّت في ما بعد إلى استقلاليّة الأخلاق . وفي حين كان القانون والعُرف والأخلاق ، في خلال العصرين القديم والوسيط ، يؤلّفون مجموعةً غير مفصومة ، أصبح على الأخلاق الآن ، بعد تحرّر الدولة والقانون ، أن تُعمل الفكر في ذاتها . وينتهي الأمر بالتالي إلى أخلاق يقينيّة تستند إلى استقلاليّة ذاتيّة تقوم على الداخل [١٣] . ويعود إلى **كانط** فضل تثبيتها على أساس فلسفيّ . فهو ينطلق من كرامة الإنسان الذي من الواجب ألاّ يكون أبدًا مجرّد وسيلة لغاية بل غايةً في حدّ ذاتها [١٤] . وهذه الاستقلاليّة الذاتيّة تجد أساسًا لها في الحرّيّة " **القادرة على العمل باستقلال عن أسباب غريبة تسيّرها** " [١٥] . وعليه لا يمكن لحرّيّة أن تكون شريعة لنفسها . وهذه الاستقلاليّة الذاتيّة ليست كيفيّة ، بل لها شريعتها في الحرّيّة الشخصيّة كما في حرّيّة الآخرين جميعًا . لذلك منطوق الأمر المطلق (impératif catégorique) الكانْطيّ هو الآتي : " **اعمل بحيث يمكن شِعار إرادتك أن يصلح ، في الوقت عينه ، كمبدإ تشريع عامّ** " [١٦] . ليس هذا المبدأ شكليًّا إلاّ في الظاهر ، أمّا في الواقع ، فهو يؤسّس الأخلاق على كرامة الشخص البشريّ . وهو لا يؤسّس أدبيّات فرديّة ، بل أدبيّات بين الأشخاص في نظرة إنسانيّة شاملة .

إنّ التحرّر القانونيّ والأخلاقيّ من البنى اللاهوتيّة الأساس قد أوصل الدين إلى حالة جديدة . فإذا لم يعُد الدين مفترضًا سابقًا ضروريًّا للنظام والقانون والأخلاق في المجتمع ، فهو يصبح حتمًا *مسألةً خاصّة* . وبعد تحرّر المجالات الدنيويّة من مرجعيّاتها الإلهيّة ، يزداد ارتباط الدين بسريرة الإنسان . ويصير الدين بتأثير التقوية ثمّ حركات الصحو المتنوّعة ، مسألة ورع ذاتيّ ، ودينًا للقلب . وقد اعترف **هيجل** بأنّ انسحاب الدين هذا إلى الذاتيّة أدّى إلى تسطيح الواقع من جهة ، وإلى إنكار الدين من جهة

أخرى . فالعالم هو من دون الله ، والله هو من دون العالم ، وبالمعنى الصحيح للكلمة ، من دون موضوع . والنتائج هي الإلحاد والعدميّة [١٧] .

قامت على قاعدة الفكر الحديث أنواع مختلفة من الإلحاد . ولذا يُشار بكلمة إلحاد إلى ظاهرات مختلفة جدًّا [١٨] . وفي الواقع ، يمكن إعادة الأنظمة الملحدة إلى نموذجين أساسيّين متناسبين مع الفكرة المزدوجة التي يمكن تكوينها عن الاستقلاليّة الذاتيّة الحديثة : من جهة ، *استقلاليّة الطبيعة* ومجالات ما هو دنيويّ (الثقافة ، العلم ، الفنّ ، الاقتصاد ، السياسة ...) ولمعرفتها وتحقيقها تتناقص شيئًا فشيئًا الحاجة إلى الله (الإلحاد الطبيعيّ ، المادّيّ ، العِلْمَويّ scientiste ، المنهجيّ ، حتّى اللاأدريّة) . ومن جهة أخرى ، *استقلاليّة الفاعل* الذي تقاوم كرامتُه وحرّيّتُه فكرةَ إلهٍ كليّ القدرة (إلحاد الحرّيّة الأَنَسيّ humaniste وإلحاد التحرّر السياسيّ) . لا بدّ من أن نميّز ممّا سبق أنواع الإلحاد المتأتّية عن الاعتراض على الشرّ وعلى الخبث في العالم . وهذه ، بالنسبة إلى الكثيرين من الناس ، حاسمة حياتيًّا أكثر من الاعتراضات النظريّة والإيديولوجيّة على الله . لن نتكلّم عليها هنا ، ولكن في إطار علم الإلهيّات (théodicée) [١٩] .

ولكن من الخطإ أن لا نراعي سوى المشاريع الفلسفيّة المنهجيّة والإيديولوجيات الحديثة الكبيرة [٢٠] . فهذه تفترض من قبل مقبوليّة سابقة لمواقف ملحدة أساسيّة . وقد وضع **كارل رانر** لذلك كلمة إلحاد مهتمّ (athéisme soucieux) ، أي أن يكون الإنسان مأخوذًا بالعالم الذي صار دنيويًّا ، وبالإحساس بالعجز عن تحقيق الإلهيّ ، واختبار صمت الله مرتبطًا بالهلع أمام فراغ العالم وعبثيّته [٢١] ، وبالتالي الإلحاد كتأويل مقبول للعلمانيّة الحديثة . هؤلاء الملحدون المهتمّون ، المذعورون من غياب الله ، والقلقون في قلوبهم ، لا يزال فيهم نصيب للعمل الرعائيّ . وهناك *الإلحاد اللامبالي* الذي لا يولي أيّ اهتمام للمسائل الدينيّة ، إلحاد هو - ظاهريًّا أو في الحقيقة - مطمئنّ تمامًا ومُسلّم به ، يرفض مسائل الدين الكبيرة ، ويتغافل عنها بل يحتقرها . وقد وصف **نيتشه** هذا " **الإنسان الأخير** " بسخريّة . فالإنسان الأخير لا ينظر إلى المسائل الكبيرة إلاّ بغمزة عين : " ما هو الحبّ ؟ ما هو الخَلق ؟ ما هي

الرغبة ؟ ما هو النجم ؟ - يتساءل الرجل الأخير ويغمز بعينيه . لقد أصبحت الأرض عندئذٍ صغيرة ، وعليها يترقّص الإنسان الأخير الذي يُصغّر كلّ شيء . ونسله اللئيم لا يُقضى عليه مثل برغوث البساتين . حياة الإنسان الأخير هي الأطول . ' لقد اخترعنا السعادة ' ، يقول البشر الأخيرون ويغمزون بالعين . نعمل أيضًا لأنّ العمل يُلهينا . ولكنّنا نتحذّر من أن يهيّج اللهو أعصابنا . لا مجال للفقر وللغنى ، فالاثنان مُضنيان جدًّا . ليس من راع وقطيع ! كلّ واحد يريد المساواة ، كلّ واحد مساو ، وكلّ من له تفكير مغاير يذهب طوعًا إلى الملجإ " [٢٢] . بهذا استبق **نيتشه** نتائج الإلحاد الحديث . إنّ موت الله ، بخلاف جميع هذه الاندفاعات الأَنسيّة ، يقود في آخر المطاف إلى موت الإنسان [٢٣] .

٢- الإلحاد باسم استقلاليّة الطبيعة

النزاع الكبير الذي أدّى بوجه حاسم إلى ظهور الإلحاد الحديث كان *النزاع بين اللاهوت والعلوم الطبيعيّة الحديثة الناشئة* [٢٤] .

التعبير النموذجيّ وذو الدلالة على العصر هو خصوصًا محاكمة **جاليليو** التي انتهت سنة ١٦٣٣ بالحكم على عقيدته [٢٥] . **فجاليليو** ، كما هو معروف ، أدّى به الأمر ، وهو يطوّر اكتشافات **كوبرنيك** و**كيبلر** إلى رفض الصورة القديمة لمركزيّة الأرض في العالم التي يفترضها الكتاب المقدّس أيضًا ، ودافع عن أطروحة أنّ الشمس ليست هي التي تدور حول الأرض بل الأرض تدور حول الشمس . ودافع التفتيش الرومانيّ - بالاتّفاق مع المصلحين في هذا الأمر - عمّا هو خلاف ذلك ، بحسب ما كان عليه فهمه غير التاريخيّ للكتاب المقدّس ، في صورة للعالم عفى عليها الزمن . قليلة جدًّا هي الأحداث التاريخيّة التي يتبدّى فيها التنافر بين الواقع التاريخيّ وتأثيره كما في مسألة **جاليليو** التي تحوّلت فورًا ، من جهة أخرى ، إلى أسطورة . لم يكن موضوع التساؤل ما تقتضيه الاستقلاليّة الذاتيّة للعلوم الطبيعيّة فحسب - وهي الآن في منظورنا اللاهوتيّ الحاليّ تبدو لنا شرعيّةً تمامًا - بل أيضًا تأكيدَ **جاليليو** أنّ تفسير المقولات الكتابيّة عن الخلق يتعلّق بعلم الطبيعة ، وبالتالي

ادّعاءَه تحديد مؤدّى المقولات اللاهوتيّة باسم علم الطبيعـة . لقـد حصـل مـن هـذه الجهة وتلك تجاوزات للحدود ، مع أنّ التفتيش كان اكتفي لو قبِل **جـاليليو** إعـلان أطروحته مجرّد فرضيّة – وهي كذلك بحسب المفهوم الحاليّ . ومن دواعـي الأسـف أنّ مسألة **جاليليو** ليست في التباسها حالةً معزولة . ففي الممانعة الـتي نشـأت علـى الخصوص بشأن نظريّة التطوّر الدروينيّة ، أدّى الأمر ، في القرن التاسع عشــر ، إلى نزاعات مماثلة ما زالت قائمةً إلى أيّامنـا ، كمـا يبـدو مـن التبـاين في أمـر **تيّـار دي شاردان** . وعليه وقعت واحدة من أكبر الكوارث في تاريخ الكنيسة ، أي الانشقاق بـين علوم الطبيعة واللاهوت ، بل أكثر من ذلك : بـين الكنيسـة والثقافـة الحديثـة [٢٦] . لأنّ علوم الطبيعة الحديثة هـي النـواة الصلبـة للعصـر الحديـث [٢٧] . إذ إنّ الاقتصـاد والتقنية اللذين جعلتهما هذه العلوم في حيّز الإمكان همــا أوجـدا أساسـات الثقافـة البرجوازيّة . وفي حضن هذه الثقافة تتطوّرت فلسفة الذاتانيّة الحديثـة ، والـتي فيهـا تتمكّن من الانتشار تلك الذهنيّة ذات الطابع الكمونيّ التي ذكرت آنفًا . وبالعكس تتجذّر علوم الطبيعة في الوضـع الذاتـيّ الحديـث للإنسـان ، الـذي بفضلـه صـارت الطبيعة وحدها موضوع ملاحظة علميّة وسـيطرة تقنيّـة . فالخطـاب عـن الله ، إذا أراد أن يكون جدّيًا وأن يُحمل على محمل الجدّ ، عليـه أن يثبـت جدارتـه بمجابهـة الواقع الصلب لفهم علميّ للأشياء .

كانت الطبيعة في العصر الوسيط صـورة الله ورمـزه . حتّـى عنـد **نيقـولا كوبرنيـك** وخصوصًا عند **يوهانّيس كيبلر** كان هذا الفهم الرمزيّ لا يزال في الخلفيّة . **كيبـلر** يبغي أن يستعيد في كتابيه *Mysterium cosmographicum* و *Harmonices mundi* أفكار الخلق الإلهيّة . أمّا **كوبرنيك** ، فبقدر ما أزاح الإنسان من وضعه المركزيّ في العالم ، بتجاوز الصورة القديمة لمركزيّـة الأرض في العـالم ، جعلـه مركـزًا روحيًـا وركنًـا مرجعيًّا للعالم . فالإنسان لم يعد مركز العـالم في ذاتـه طبيعيًّـا ، بـل بكونـه فـاعلاً بذاته روحيًّا [٢٨] . هذه بداية عصر صورة العالم التي يتصوّرها الإنسان بالعلم والفـنّ والفلسفة . فنعبر مِن الوضـع المركـزيّ إلى الوظيفـة المركزيّـة . لذلـك كـان **كـانط** يستطيع أن يفكّر بحقّ أنّه أنهى ثورة **كوبرنيك** .

هذه الصيغة الجديدة للفكر الثورويّ أظهرت ، عند **جاليليي ونيوتن** ، فاعليّتها في طريقة علوم الطبيعة [٢٩] . فقوانين الطبيعة لا تُرى بوجه موضوعيّ محض في الطبيعة ، بل تُستنتج بالحريّ من علاقة متبادلة بين الفرضيّة والاختبار . والفيزيائيّ يجبر الطبيعة ، إذا صحّ القول ، على إعطاءِ جواب عن الأسئلة المطروحة عليها . ولكن بدأ يظهر عند **نيوتن** خطر الخلط بين طريق معرفة الطبيعة هذا وطريق الطبيعة نفسها ، وجعل قوانين علم الطبيعة قوانين فولاذيّة للطبيعة ، وطريقة علم الطبيعة ميتافيزيقا جديدة . وهذا الخطر صار حادًّا في النظرة الميكانيكيّة للعالم التي دشّنها **نيوتن** . الطبيعة هنا تشبه حركةً واسعة لساعةٍ تعمل بحسب قوانين صارمة .

في البداية كان هناك إجمالاً إيقان بإمكان التوفيق بين الإيمان والعلم . والأثر الكتابيّ الذي يمثّل هذه المحاولة لإنشاء تأليفة جديدة بين الإيمان والعلم وضعه **لايْبْنِتْس** (١٦٤٦-١٧١٦) أحد آخري العلماء الشموليّين . ومع ذلك فكلّما ازداد إدراك العلوم الطبيعيّة لقوانين الطبيعة ، ازداد إقصاؤها الله عن العالم . وما كانت بحاجة إليه إلاّ هامشيًّا ولملء ثغرات المعرفة البشريّة ، و**نيوتن** ، على سبيل المثال ، لتصحيح فوارق مدارات الكواكب . وفي هذه المعارك الخلفيّة رأى الله نفسه مدفوعًا أكثر فأكثر ناحية هامش العالم ، إلى الماوراء . ومن جهة أخرى ، كان اليقين يزداد بأنّ العالم يتّسم باللانهاية . أوَليس من الواجب في نهاية المطاف أن تُنسَب إلى العالم صفات إلهيّة ، ألا يتطابق العالم والله ؟ كان ينتج من ذلك إمكانيّتان متناقضتان لتحديد العلاقة بين الله والعالم : الحلوليّة (panthéisme) والتأليهيّة (déisme) . أمّا الإلحاد فلن يكون سوى ثمرة متأخّرة لهذا التطوّر .

يعنى بالحلوليّة [٣٠] التماهي الوجوديّ والجوهريّ بين الله والكلّ (*pan*) من الواقع . وهذا المفهوم لا نجده إلاّ في العصر الحديث . إلاّ أنّ هناك عناصر حلوليّة في جميع الثقافات الدينيّة ، وعلى الخصوص الديانات الآسيويّة الكبيرة ، ولكن أيضًا في الرواقيّة القديمة وفي الأفلاطونيّة المحدثة ، بل في العصر الوسيط (**أمالْريك البينيّ** ، **دافيد الديناندي**) . إلاّ أنّ تطوير التأليفة الحلوليّة هو ظاهرة لا ترتبط إلاّ بالعصر الحديث .

جوردانو برونو [٣١] (١٥٤٨-١٦٠٠) هو الأوّل في سلسلة المفكّرين الحلوليّين في العصر الحديث . وهو يجسّد بوجه حاسم ، مع استلهامه النماذج القديمة ، الإحساس الجديد بالعالم وبالحياة الخاصّة بالنهضة ، مفتونًا بجمال العالم . اكتشافات **كوبرنيك** جعلته يعي التناقض بين العِلم الجديد والصورة التقليديّة للعالم . فكان هو الأوّل الذي تجرّأ على التفكير في لانهاية الكون ، وحمله ذلك عينه على التفكير في تطابق الله والعالم . فالعالم بالنسبة إليه هو الشرح الضروريّ لله . وبسبب أفكاره هذه مات على المحرقة في روما سنة ١٦٠٠ ، في مرج الزهور .

الطريقة الحلوليّة الأشدّ صرامة أوجدها **سبينوزا** (١٦٣٢-١٦٧٧) . كان يُفيد من الينابيع الأفلاطونيّة الحديثة ومن الروحانيّات اليهوديّة ، وقبل كلّ شيء من كنوز أفكار النهضة . والله هو بالنسبة إليه الجوهر الواحد ، غير المحدود على الإطلاق ، الذي يتوالد بسببيّةٍ كُمونيّة مع صفاته غير المحدودة وأشكاله المحدودة . وهذا هو منطوق المبدإ الأساسيّ لهذه الحلوليّة : الله أو الطبيعة (*Deus seu natura*) [٣٢] . وهذا ليس تأكيدًا مسطّحًا لتماهي الله والعالم (الطبيعة) . يبقى الاثنان متميّزين بكونهما طبيعة طابعة (*natura naturans*) وطبيعة مطبوعة (*natura naturata*) [٣٣] . وكان تأثير هذه العقيدة واسعًا جدًّا . وصارت بواسطة **ليسّينغ** أساس التقوى الكونيّة في عهد **جوته** . وأثّرت أيضًا في **هولْدرلين** الشابّ ، و**شيلينج** و**هيجل** ، وفي **شلايرماخر** في " مقالاته في الدين " [٣٤] . إنّ ما يستطيعه حتّى اليوم الافتتان بمفهوم **سبينوزا** عن الله ، خصوصًا عند علماء الطبيعة ، يظهر أيضًا في التديّن الكونيّ **لأينشتاين** الذي كان يرى الله في تناغم الكائنات الشرعيّ . ولكنّه ما كان يعتقد أنّ الله يُعنى بمصائر البشر وأعمالهم . الله لا يتدخّل - إنّه لا يلعب بالنرد [٣٥] .

كان **ياكوبي** قد عاب على تمهية الله والعالم هذه إلحادها ، لأنّها قد تلغي الله في الطبيعة والطبيعة في الله [٣٦] . والنقاش لمعرفة هل السبينوزيّة إلحاد خفيّ ومميّز دام حتّى القرن التاسع عشر [٣٧] . ويمكن مع **هيجل** أن تسمّى السبينوزيّة لاكونيّة ، لأنّ العالم ، في رأيه ، ليس سوى انفعال وشكل للجوهر الإلهيّ الوحيد ، وما من شيء جوهريّ فيه ذاته [٣٨] . وبالتالي إنّ الحلوليّة طريقة ملتبسة .

لكنّ الفلسفة الحقيقيّة لدين عصر الأنوار لم تكن الحلوليّة ، بل التأليهيّة [٣٩] . وقد بدأت في إنكلترا في القرنين السابع عشر والثامن عشر (**هربرت الشربوريّ** ، **توماس هوبْز** ، **جون لوك** ، **جون تولاند** ، **تِندال** ، **أنطوني كولِنْس** ... وكانت نظريّة فلسفة الدين في عصر الأنوار في فرنسا (**بيار بيل** ، **فولتير** ، **ديدرو** ... وأخيرًا دخلت ألمانيا (**رايماروس** ...) .

كانت التأليهيّة جوهر الحقيقة الدينيّة الطبيعيّة ، الجَليّة للجميع ، المستقلّة عن كلّ ما يفوق الطبيعة ، " الدين الطبيعيّ " . وقد أدّى اكتشاف ديانات أخرى إلى جعل سلطة الدين الفائق الطبيعة نسبيّة . فهي من ثمّ لم تعد تستطيع أن تكون الرباط الذي يجمع كلّ العالم ، في أثناء الصراعات الدينيّة ، أوّل العصر الحديث . وبالإضافة إلى ذلك فإنّ مطلقيّة ما تزعم قد جعلتها المعارف الطبيعيّة الجديدة موضع تساؤل . وعليه كان الدين الطبيعيّ القائم على التأليهيّة قادرًا على أن يصبح المفهوم الدينيّ الحديث الذي يقبله الجميع .

مفهوم الله في التأليهيّة يتأرجح بين تعالي إله لا يعمل (*Deus otiosus*) بنى العالم على طريقة مهندس وصانع ساعات ، ولكنّه يتركه من بعد ينبسط بحسب قوانينه الطبيعيّة ، وتصوّرات أكثر كمونًا وحلوليّة . فالتأليهيّة والحلوليّة والألوهيّة (théisme) لم تكن إذن متمايزة أوّلاً بوضوح لا في المفهوميّة ولا في الموضوعيّة . والتمييز الواضح بين التأليهيّة والحلوليّة والألوهيّة ستنتجه لاحقًا دُغماتية تنسيقيّة . وهذه ترى أنّ التأليهيّة تحصر الله في التعالي متجاهلةً كمونه في العالم . وقد استشعر كثيرون في هذه الألوهيّة بحقّ خطر إلحاد مُرهف [٤٠] . لأنّ الإله الذي لا يعمل في العالم بطريقة حيّة هو في نهاية الأمر ميت . ومع ذلك هناك دوافع تأليهيّة ما زالت تعمل حتّى اليوم ، وعلى سبيل المثال ، في مناقشة إمكانيّة المعجزات ، ومعنى صلاة الطلب وما يتعلّق بالعناية الإلهيّة .

ما كان باستطاعة الحلوليّة والتأليهيّة أن تكون كلمة الختام . ففي كليهما توجّه خفيّ نحو الإلحاد . وما كان حاسمًا في إنشاء إلحاد صريح هو المفهوم التجريديّ-الحسّويّ (sensualiste) المادّيّ للطبيعة ، الذي اعتمدته العلوم الطبيعيّة في القرنين

الثامن عشر والتاسع عشر [٤١] . والمعارك الخلفيّة للدفاع خطوةً خطوة عن الإيمان با لله في وجه تقدّم الأنوار المنتصرة حرمت الله ، رويدًا رويدًا ، من كلّ مكان ومن كلّ وظيفة . وعليه كان باستطاعة **لابْلاس** أن يجيب عن سؤال **نابوليون** له عن المكان الذي يحفظه لله في " **نظام الطبيعة** " : " **يا صاحب الجلالة ، لست بحاجة إلى هذه الفرضيّة** " [٤٢] . وقد أعلن **لالاند** معاصره وزميله أنّه لا يمكن البرهان على الله " **إذ بالإمكان شرح كلّ شيء من دونه** " [٤٣] . فبالشرح الكمونيّ المحض للواقع المستمرّ في التقدّم ، أُعدّ السبيل لدخول أفكار العصر القديم المادّيّة (**ديموقريطوس** ، **أبيقوروس**) [٤٤] . ونجدها من قبل عند **جاسّندي** ، **هوبز** ، و**ديكارت** . وقد كان لها انتشار واسع في فرنسا ، في عهد الأنوار خصوصًا في الموسوعة (*L'Encyclopédie* : ١٧٧٠-١٧٨٠) التي نشرها **ديدرو** . وقد طبّقها **لاميتّري** على الإنسان في كتابه " **الإنسان الآلة** " . وعمل على تسويقها **د'ولباخ** و**هلفيسيوس** . وبلغت هذه الأفكار أوجها أو بالحريّ حضيضها فقط في ما دُعي بالمادّيّة العاميّة في منتصف القرن التاسع عشر عند **موليسشوتّ** ، **بوخنر** ، وخصوصًا **هيكل** الذي ظهر كتابه " **لُغز العالم** " بنحو أربع مئة ألف نسخة وبخمس وعشرين ترجمة . ما كان باستطاعة **هيكل** أن يرى في الله سوى لَبون (يدرّ لبنًا) أعلى في حالة غازيّة . وكان يهزأ به كأنّه " **دكتور مهندس من الدرجة الأولى** " [٤٥] . ومن المستوى عينه تقريبًا كان السؤال المفخّخ الذي وجّهه **خروشْتشوف** إلى روّاد الفضاء الأوّلين : هل رأوا الله في غضون سفرهم في الفضاء ؟

إنّ المادّيّة الآليّة والإلحاد العلميّ الذي ينتج منها يحسبان اليوم ممّا تجاوزه الزمن [٤٦] . ويعود السبب في ذلك جزئيًّا إلى تطوّر العلوم الطبيعيّة ذاته . فبفضل نظريّة النسبيّة (**أينشتاين**) والفيزياء الكمّيّة (**بور** و**هايزنبرغ**) ، تلك الصورة الآليّة للعالم المستنبطة من الفيزياء المدرسيّة قد أسقطت عن عرشها . فصورة العالم هذه غير ممكنة إلاّ بتجاوز غير مسؤول منهجيًّا لحدود علوم الطبيعة . ويخلف الإلحاد العقيديّ اليوم *إلحاد منهجيّ* (التعبير من **جان لاكروا**) ، يعني أنّ عالم الطبيعة بكونه عالم طبيعة يستطيع وعليه أن يتغاضى منهجيًّا عن مسألة وجود الله . ومنهج عالم الطبيعة لا

يبيح له إلاّ إعلان مقولات طبيعيّة . فهو إذن لا يستطيع ، بكونه عالمًا طبيعيًّا ، دحض الاعتقاد با لله أو تثبيته إيجابيًّا . وكذلك اللاهوتيّ لا يستطيع بطريقته أن يعارض أو يثبت مقولات من السياق الطبيعيّ . وا لله تحديدًا ليس حجمًا من العالم إزاء أحجام أخرى دنيويّة ، ولذلك ليس ا لله أيضًا فرضيّة يمكن إثباتها شرعيًّا بالاختبار . ومَن يطْرح مثل هذه المقولات التي لا يمكن تحقّقها أو تزويرها بالاختبار ، لخلوّها من المعنى ، يتجاوز هو نفسه مؤدّى المقولات الممكن تحقّقها أو تزويرها بالاختبار . إنّه يناقض نفسه ، لأنّ هذه الأطروحة لا يمكن بوضوح أن تُحقَّق هي ذاتها بالاختبار [٤٧] . إنّه يضفي صفة الاطلاق والتنظير على العالم الشرعيّ في مجاله ، والواعي بطبيعته حدوده ، ليصبح إيمانًا علميًّا (scientisme) لا يمكن إلاّ أن يكون خرافيًّا .

فالمقولات الطبيعيّة والمقولات اللاهوتيّة تحتلّ إذن مستويات مختلفة ، وهذا لا يعني أنّها تتعارض في اللامبالاة ، وأنّ لا شيء يجمعهما معًا . علمُ الطبيعة الحديث الواعي يصطدم اليوم *مرّتين بمسألة ا لله* : عندما يتساءل عن *فرضيّاته السابقة القصوى* ، التي ليست من سياق طبيعيّ ، وعندما يتساءل عن *المسؤوليّة الأخلاقيّة* التي تقع على عالم الطبيعة إزاء نتائج بحثه ، في المجالين الذرّيّ والوراثيّ على الخصوص . الخطأ الأساسيّ للإلحاد العلميّ وللدفاع الكنسيّ الذي يعارضه كان في السعي إلى جعل نوع من قاسم مشترك بين ا لله والعالم . وبالتالي وُضع ا لله والعالم موضع المنافسة : وكان من المفترض أنّ كلّ ما يُعزى إلى ا لله يجب أن يُنتزع من العالم ، وكلّ ما يُعزى إلى العالم يجب أن يُنتزع من ا لله . وهذا الرسم التنافسيّ يجهل خاصّة ا لله المطلقة كما يجهل حرّيّة الإنسان . فا لله بكونه حقيقة واقعيّة تكتنف كلّ شيء لا يمكن أبدًا أن يكون حجمًا إزاء أو فوق العالم ، وإلاّ حدّه العالم ، وكان هو ذاته متناهيًا ومحدودًا . *وبكلّ دقّة ، عندما يُحمَل ا لله على محمل الجدّ في ألوهيّته ، حينئذٍ يُترك العالم حرًّا بحدّ ذاته* .

وبالعكس عندما تُضفى على العدد وقوانينه صفة الإطلاق ، حينئذٍ لا يموت ا لله فقط في مثل هذه التأليفيّة الجبريّة ، بل الإنسان أيضًا إذ لا يبقى مكان للحرّيّة

الإنسانيّة . مأساة المادّيّة الآليّة والإلحاد الذي تبعه هي في التخلّي عن الاكتشاف الكبير في العصر الحديث الذي يجعل الإنسانَ ركنًا مرجعيًّا للعالم ، لكي يحوّله إلى وظيفة للعالم وللمادّة . لذلك كان من الطبيعيّ أنّ النقاش اللاحق في مسألة الله يلتفت إلى مشكلة العلاقة بين الشرع الإلهيّ والاستقلاليّة الذاتيّة والمطلقيّة الإلهيّة والحرّيّة البشريّة .

٣- الإلحاد باسم استقلاليّة الإنسان الذاتيّة

نقطة انطلاق الفكر الحديثة لا تُسمّى طبيعةً أو جوهرًا ، بل ذاتًا وحرّيّة . لذلك القرار في مسألة الله لا يحصل على مستوى إشكاليّة الطبيعة بل في مناقشة الحرّيّة الإنسانيّة . وفي هذه الإشكاليّة أيضًا لا يظهر الإلحاد إلاّ في نهاية تطوّر العصر الحديث . فقد كان المفكّرون الكبار من **ديكارت** إلى **هيجل** يتمسّكون شديدًا بفكرة الله . ولكنّ نقطة الانطلاق الجديدة قد غيّرت جذريًّا مفهوم الله وأوجدت المفاهيم السابقة للأَنسيّة الملحدة في القرنين التاسع عشر والعشرين .

كان **ديكارت** قد أدخل ، كما أشرنا ، فكرة الله ليثبّت الأنا الإنسانيّة . وبذلك صارت فكرة الله ملتبسة ، إذ قد يصير الله وسيلة اكتمال الإنسان ويصبح بالتالي ، وظيفيًّا . وقد تجلّى هذا الخطر بوضوح أكثر عند **كانط** . وبحسب هذا الأخير ، إنّ فكرة الله عصيّة على العقل النظريّ ، ولكنّه يعود فيُدخلها كمسلّمة للعقل العمليّ [٤٨] . فرغبة الإنسان في السعادة لا يمكن أن تتحقّق إلاّ إذا كانت تلك الرغبة منسجمة مع العالم الخارجيّ . ولكنّ انسجام العقل أو الحرّيّة هذا مع الطبيعة لا يمكن أن يضمنه إلاّ العقل المطلق والحرّيّة المطلقة ، أي الله . وبالتالي فلن تتحقّق الحرّيّة الإنسانيّة في السعادة إلاّ بافتراض الله . وعليه يحتاج **كانط** لله ليثبت سعادة الإنسان . والله لم يعد مهمًّا *في ذاته* ولكن فقط في ما يعنيه *بالنسبة إلينا* .

وعند المفكّرين بعد **كانط** ، عند **فيخته** و**شيلينج** ، فكرة استقلاليّة الإنسان الذاتيّة تزداد بروزًا . فالشابّ **شيلينج** ، في *رسائله الفلسفيّة عن الدوغماتيّة والنقديّة* ، يقترب عن كثب من إلحاد مُسَلّميّ . والحرّيّة الإنسانيّة تبدو له مناقضةً لفكرة إله

موضوعيّ [٤٩] . وعليه ترتسم النزاعات التي ستقوم في خصومة الإلحاد التي أثارها **فيخته** سنة ١٩٧٨ . ففي مقال في " **أساس اعتقادنا بحكم إلهيّ للعالم** " [٥٠] ، ماهى **فيخته** الله ونظام العالم الأخلاقيّ : والله بالتالي هو وسيط الحرّيّة ووسيلتها ، ولكنّه ليس في ذاته حرّيّة . أنكر **فيخته** شخصيّة الله لأنّه تخوّف من أن نُدخل بذلك المحدوديّة والنهائيّة في الله [٥١] . ما أراد أن يقول بتعابير عرضة لسوء الفهم هو الإقلاع عن فهم الله كأنّه جوهر مستنتج من العالم الحسّيّ ، فيكون ، كما جاء عند **كانط** ، في خدمة السعادة الإنسانيّة . إله مثل هذا يكون ، بحسب **فيخته** ، صنمًا وليس الإله الحقيقيّ . الإله الحقيقيّ ، في رأيه ، ينتمي إلى المجال الأخلاقيّ ، إلى بُعد الحرّيّة . وكلّ فلسفة **فيخته** المتأخّرة هي محاولة للتعمّق في هذه الفكرة باندفاعات متجدّدة على الدوام . وبهذه المحاولة يقترب كثيرًا من الفلسفة المتأخّرة **لشيلينج** الذي حاول مرارًا أن يفكّر في الله ليس فقط كوسيط للحرّيّة ، بل كحرّيّة مطلقة قائمة في ذاتها [٥٢] .

هيجل ، على الخصوص ، هو الذي فهم الحالة وبيّن أنّ الإلحاد كان الحركة العميقة للفكر الحديث . وذلك بالرجوع مرارًا إلى نشيد مجموعة الأغاني (تراتيل) اللوتريّة : " **الله نفسه قد مات** " [٥٣] . هذا المرجع قد هيّأه **باسكال** ، كما خطاب المسيح الميت من أعلى بناء العالم ، عند **جان بول** . رأى **هيجل** في كلمة : " **الله نفسه قد مات** " تعبيرًا عن ثقافة عصره ، كأنّها " **الشعور الذي يقوم عليه دين الأزمنة الجديدة** " . وبالاستناد إلى فكرته عن الجمعة المقدّسة النظريّة ، أي فكرة المصالحة بين الله والموت ، بفضل الفكرة المطلقة التي تبلُغ ذاتها في ضدّها ، كان **هيجل** يريد التغلّب على هذه الحالة . فمن الواجب التفكير في الله كأنّه إله حيّ ، وحرّيّة تستلب ذاتها ، وكحبّ يستطيع استلاب ذاته في ضدّه أي الموت ، ويقدر إذّاك على إلغاء الموت .

مهما كانت عظمة هذا المفهوم ، فمحاولة **هيجل** إلغاء الإلحاد جدليًّا كانت مسارًا ملتبسًا . لذلك انقسمت مدرسته حالاً بعد موته (١٨٣١) إلى يمين ويسار . وبينما أصحاب *اليمين الهيجليّ* ، خصوصًا **مارهاينكه** ، يحاولون تفسير **هيجل** بوجه

ألوهيّ مستقيم ، لم يتأخّر اليساريّون منهم عن وسمه بالإحاد . ولذلك فكتاب **برونو باور** " *بوق الدينونة الأخيرة عن* ***هيجل*** *الملحد والمسيح الدجّال* " له دلالته . **وهيجل** ، بحسب **باور** لا يعرف إلاّ عقل العالم الشامل ، الذي يعي ذاته في الإنسان . ويرى **باور** أنّ تلاميذ سُذّجًا مثل **شتراوس** ، وجدوا في ذلك حلوليّة ، بينما يرى هو في ذلك الإلحاد الأكثر حسمًا الذي يضع وعي الذات مكان ا لله [٥٤] . **ورُوجه** يسمّي **هيجل** " **مسيحًا للإلحاد** " و" **روبسبيار اللاهوت** " [٥٥] . بوسعنا أن نترك هنا جانبًا مسألة معرفة كيفيّة تفسير **هيجل** . الشيء الوحيد الأساسيّ هو أنّ *فلسفة* ***هيجل*** *، على المستوى التاريخيّ ، قد انصبّت في الإلحاد الذي يحدّد حتى الآن حالتنا* [٥٦] .

لا بدّ لنا من ذكر مُفكّرين على الخصوص كنبيّين للإلحاد الأنَسيّ الجديد : **فويرباخ وماركس** . وآخر مَن سنتكلّم عليه ، **نيتشه** ، قد بدأ يروز النتائج العدميّة لهذا الإلحاد كما للألوهيّة .

لودفيغ فويرباخ

كان **لودفيغ فويرباخ** (١٨٠٤-١٨٧٢) بين تلاميذ **هيجل** الأفعل والأغنى بالنتائج في تحقيق جعل اللاهوت علم الإنسان (أنتروبولوجيا) [٥٧] . وتحوّل **فويرباخ** من لاهوتيّ إلى فيلسوف ضدّ اللاهوت ، ومن هيجليّ إلى أنَسيّ (أنتروبولوجيّ) ذي حسّويّة بمعنى مادّيّ غالبًا ما تفسّر اليوم بمعنى حسّويّة تحرّر [٥٨] . نقصر كلامنا هنا على نقده للدين . وكان **كارل ماركس** يعتقد أنّ نقد الدين مع **فويرباخ** قد تمّ نهائيًّا " [٥٩] . **وليس من سبيل لك إلى الحقيقة والحرّيّة إلاّ عبر نهر النار** (le *Feuer-bach*) . **الفويرباخ هو مطهر الحاضر** " [٦٠] .

هذا العمل أنجزه **فويرباخ** بكتابه " *جوهر المسيحيّة* " (١٨٤١) . فيه يعكس **فويرباخ** تماهي الإنسان وا لله الذي يجب أن يُفهم عند **هيجل** بوجه جدليّ . ونقطة انطلاقه " **أنّ الدين هو وعي اللامتناهي** " [٦١] ، ووعي اللامتناهي هذا هو بالضرورة جزء من الوعي الذي يميّز الإنسان من الحيوان . لهذا السبب يستطيع **فويرباخ** القول : " **في وعي اللامتناهي موضوع الوعي هو لانهائيّة جوهره الخاص** " [٦٢] .

" الجوهر المطلق ، إله الإنسان هو جوهره الخاصّ " [٦٣] . " الله هو السريرة المكشوفة ، الأنا الذي يُسأل . والدين الكشف الاحتفاليّ لكنوز الإنسان المخفيّة ، معرفة أفكاره الحميمة ، الاعتراف العلنيّ بأسراره في الحبّ " [٦٤] . " الله هو مرآة الإنسان " [٦٥] . لهذا السبب إنّ سرّ اللاهوت هو علم الإنسان . وعليه فالإنسان في الدين يموضع جوهره الخاصّ [٦٦] .

يشرح فويرباخ أصل الدين مستعينًا *بنظريّته عن الإسقاط* . فلأنّ الإنسان لا يجد اكتماله في ذاته ، فهو يُسقط رغبته في اللانهائيّ على الله: " إنّ الإنسان يجعل إلهه مّما يرغب في أن يكون وليس هو إيّاه حقيقةً " [٦٧] . ولكنّ الإنسان يستلب نفسه إذّاك : " على الإنسان أن يصير فقيرًا لكي يغني الله ، وعليه أن لا يكون شيئًا لكي يكون الله كلّ شيء " . " إنّ الإنسان يُثبت في الله ما يُنكره في ذاته " [٦٨] . وعليه فالدين هو " افتراق الإنسان عن ذاته ... الله ليس ما هو الإنسان . والإنسان ليس ما هو الله " . وهذا الانشقاق ما هو سوى " انشقاق الإنسان عن جوهره الخاصّ " [٦٩] . وبالتالي يؤدّي الإسقاط الدينيّ إلى التخلّي والاستلاب ونكران الإنسان . وفي هذا المنظور يكون *الإلحاد إنكار الإنكار ، وبذلك يكون الوضع الجديد الأعلى الـ لا لله هي الـ نَعَم للإنسان* . وعندما ينكشف سرّ اللاهوت عن أنّه سرّ علم الإنسان ، يصبح الإيمان بالله إيمان الإنسان بذاته . " الإنسان هو بداية الدين ، الإنسان هو وسَط الدين ، الإنسان هو نهاية الدين " [٧٠] . إذّاك كان علم الإنسان هو اللاهوت (علم الله) الواعي لذاته . " الإنسان إله الإنسان – هذا هو المبدأ العمليّ الأرفع – هذا هو منعطف تاريخ العالم " [٧١] . وينتهي إلحاد فويرباخ في تأليه العالم . " الأسرار الأعمق موجودة في العامّ ، في العاديّ " . الماء والخبز والخمر هي في ذاتها أسرار . ويختم فويرباخ بالقول : لذلك فليكن لنا الخبز مقدّسًا ، والخمر مقدّسًا ، ولكن أيضًا الماء مقدّسًا ! آمين " [٧٢] . ويظهر أيضًا هذا الانقلاب إلى صورة دينيّة جديدة ، بوجه أوضح في العبارة التالية : " هكذا تتحوّل الأشياء . ما كان البارحة أيضًا دينًا ، لم يعد كذلك اليوم . وما يُعدّ اليوم إلحادًا ، سيكون دين الغد " [٧٣] .

وعاد فويرباخ بعد ذلك فوسّع مرّةً جديدة فلسفته . " **وفلسفته الجديدة** " تستبق فلسفة الـ أنا والـ أنت [٧٤] ، بل فلسفة سياسيّة . " **الإنسان مع الإنسان – وحدة الـ أنا والـ أنت – هي الله** " [٧٥] . والجدليّة الحقيقيّة ليست مُسارّة (مونولوج) الفكر المتوحّد مع ذاته ، بل هي حوار بين " **الـ أنا والـ أنت** " [٧٦] . " **لذلك ما يقوم مقام الدين ليس عبادة الفرد ، ما يقوم مقام الدين والكنيسة هو السياسة . وما يقوم مقام الصلاة هو العمل** " [٧٧] . **الدين الجديد ، دين المستقبل ، هو السياسة** [٧٨] .

" **في كلّ حال إنّ نقيض اللاهوت هذا عند فويرباخ يعني سؤالاً مطروحًا على لاهوت عصره ، وربّما ليس فقط على لاهوت عصره** " [٧٩] . ولكن لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال *بأسئلة أخرى* . في ما يتعلّق بالإسقاط ، هناك إمكانيّة تثبُّت عامّ من أنّ الإسقاط جزء من كلّ اختبار وكلّ معرفة إنسانيّة . ولذلك ليس بالإمكان إذن على الإطلاق إنكاره في الاختبار والمعرفة الدينيّة . ولكن من واقع الإسقاط يمكن فقط استخراج عنصر ذاتيّ بلا مراء في معرفتنا ، ولا شيء بالنسبة إلى حقيقة الموضوع المختبَر والمعروف في ذاتها . وبالاستناد إلى نظريّة الإسقاط بالإمكان حقًّا أن نشرح إلى حدٍّ ما التصوّرات الذاتيّة لله ، ولكنّنا لا نستطيع أن نقول أيّ شيء عن حقيقة الله ذاته . وفي ما يتعلّق بنظريّة **فويرباخ** على الخصوص ، يجب القول حقًّا إنّ الوعي الإنسانيّ هو غير محدود قصدًا ، ولكنّه يعي فعلاً محدوديّته في داخل هذه اللامحدوديّة . والإنسان بسبب هذه المحدوديّة الكيانيّة لا يستطيع أبدًا أن يملأ مادّيًّا لامحدوديّته الصوريّة . وهذا هو في العمق السبب في أنّ الإنسان لا يحتمل نفسه وليس من الأكيد إسعاده بإرجاعه إلى ذاته . ولذلك لا يستطيع الإنسان أبدًا أن يكون إلهًا للإنسان . *وإرجاع اللاهوت إلى علم الإنسان لا يحلّ إذن المشكلة التي يريد اللاهوت الإجابة عنها* . أجل إنّ لامحدوديّة القصد عند الإنسان لا تستتبع بالضرورة أنّ تعاليًا حقيقيًّا يقابل تعالي الإنسان ، ولكنّها لا تستتبع كذلك أنّ الله غير موجود وأنّ تصوّر الله يجب أن يتحوّل إلى تصوّر الإنسان . ونقد **فويرباخ** لا يبلغ غايته . وهو ، على الأقلّ ، يترك مسألة الله مُشرعة .

مع ذلك فإنّ تحويل **فويرباخ** الدين إلى علم إنسانيّ ما زال حتّى اليوم من مخزون نقد الدين . وهذا صحيح ليس فقط بالنسبة إلى الماركسيّة ، ولكن أيضًا بالنسبة إلى المفكّرين ذوي التوجيه البرجوازيّ . وهو ما زال حيًّا في *الإلحاد* المدعوّ *مُسلَّميّ* ، في القرن العشرين ، الذي ينكر ا لله بسبب الإنسان وحرّيّته (**هارتمان** ، **سارتر** ، **ميرلو-بونتي** ...) . هنا عُكس البرهان المُسلَّميّ الكانطيّ عن وجود ا لله . فليس وجود ا لله بل عدم وجوده هو مُسلَّمة الحرّيّة الإنسانيّة . حتّى لو كان ا لله موجودًا ، فليس له أيّ شأن بالنسبة إلى الإنسان [٨٠] . واستقلاليّة الإنسان الذاتيّة هي ضدٌّ لكلّ نوع من الشرعيّة الإلهيّة .

ما من اسم يُظهر أثر **فويرباخ** الآن مثل **زيغموند فرويد** (١٨٥٦-١٩٣٩) [٨١] الذي أشرع تحليلُه النفسيّ للاختبار والوعي الذاتيّ لمجالات واسعة ، بُعدًا جديدًا ، مع نتائج عمليّة خطيرة في السلوك الجنسيّ على الخصوص . وفي هذه الأثناء صار التحليل النفسيّ أكثر بكثير من معالجة طبّيّة : إنّه درجة جديدة في تقدّم الأنوار ، وهو يؤثّر اليوم في علم الأدب ، والثقافة ، والفنّ ، كما التربية ، والأخلاق ، وعلم الدين ، والفلسفة . إنّه مفتاح جديد لتفسير الواقع ، وبالتالي أيضًا على الخصوص الواقع الدينيّ . والتفسير التحليليّ للدين بحسب **فرويد** يقابل كثيرًا في نتيجته نظريّة **فويرباخ** في الإسقاط . وهذا ما يجعل مناقشته أكثر إلحاحًا .

يدخل نقد الدين الفرويديّ في إطار مجمل إناسته (أنتروبولوجيا) وتحليله النفسيّ . ولا مجال هنا لولوجه . ولن نتكلّم أيضًا على الاستنتاج الإثنيّ والثقافيّ اللاحق للدين ، المشكوك فيه جدًّا تاريخيًّا ، والذي صدر في "*الطوطم والمحرَّم*" وفي "*موسى ووحدانيّة ا لله*" . وسنقتصر على المؤلَّف الرئيسيّ **لفرويد** في نقد الدين : "*مستقبل وهم*" (١٩٢٧) وتتمّته في كتاب "*اعتلال الحضارة*" (١٩٣٠) .

يحدّد **فرويد** الإنسان بأنّه كائن هو أوّلاً كائن من دوافع غريزيّة (pulsions) تفرض عليه زهدًا فيها الحقيقةُ الواقعيّة الخارجيّة والحضارة . فيُنشىء ذلك نزاعات . والسيطرة المزيّفة أو الفاشلة على النزاعات تولّد العُصاب ، والهروب بعيدًا عن الحقيقة القاسية إلى حلول بديلة . والعنصر الحاسم أنّ **فرويد** يرى تماثلاً بين هذه

العُصابات والسلوك الدينيّ . والدين ، بحسب **فرويد** ، يولد من محاولة إيجاد تعزية إزاء قساوة الحياة وما تفرضه الحضارة من أنواع الحرمان ، في سبيل جعل الشقاء البشريّ محتمَلاً . لقد نتجت التصوّرات الدينيّة من ضرورة " **الدفاع عن النفس لمقاومة القدرة الكلّيّة الساحقة للطبيعة** " و" **تصحيح نقائص الحضارة التي يُعاني منها شديدًا** " [٨٢] . لذلك ليست التصوّرات الدينيّة " **إسقاطات الاختبار أو نتائج للفكر قصوى ، إنّها أوهام ، وتتميمات لأقدم الرغائب الإنسانيّة وأقواها واشدّها إلحاحًا** " [٨٣] . *إنّها تتميميات لرغائب طفوليّة* ،" **عصاب استحواذ إنسانيّ شامل** " ، " **نظام تحقيق رغائب مع إنكار الحقيقة الواقعة** " [٨٤] . ويجعل **فرويد** في معارضة هذه الطفوليّة " **التربية على الحقيقة الواقعة** " . وهذه تنطوي على قبول ضرورات القدر ، التي يعجز العلم عن المساعدة فيها . وهذا الاستسلام ترافقه أيضًا لحظة رجاء مكبوتة جدًّا : " **بمقدار ما يتراجع الإنسان عن ترقّبه الماورائيّ ويركّز جميع قواه المحرَّرة هكذا في الحياة الأرضيّة ، يستطيع حينئذٍ على الأرجح أن يبلغ إلى جعل الحياة محتمَلة عند الجميع ، وجعل الحضارة لا تسحق أحدًا** " [٨٥] .

أدّى النقد الفرويديّ للدين لا إلى دعم الإلحاد فحسب ، بل إلى تنقية إيمان المؤمنين أيضًا . لذلك له أهمّيّةٌ كبيرة جدًّا لاهوتيًّا ورعائيًّا . إلاّ أنّ من الواجب أن يوضع له *حدود* . فهل بالإمكان الانطلاق هكذا ببساطة من التماثل بين الظواهر الدينيّة والظواهر النفسيّة-المرَضيّة (العُصاب الاستحواذيّ ، تحقيق الرغائب الطفوليّة) ؟ لا بدّ من الإقرار على الأقلّ بأنّه لا يمكن الاستنتاج من تماثل بسيط وحدة جوهريّة . بل يجب بالأحرى تحليل الظاهرة الدينيّة في ذاتها ، لا تحويلها من قبل إلى ظواهر أخرى . وإلاّ تعرّضنا إلى الظنّ أنّ الإلحاد لا الدين هو المتناسب مع فكر الرغبة . وبهذه الطريقة لتحليل أعمق لظاهرة الدين توصّل علماء أعماق النفس إلى رؤيةٍ للدين أكثر إيجابيّة من **فرويد** (**يونغ** ، **فرومّ** ، **فرانكل** ...) . ومهما يكن الأمر ، فعلم النفس لا يستطيع إلاّ شرح الحقيقة النفسيّة ، والمضمون النفسيّ ، والنتائج النفسيّة للدين ، وهو لا يستطيع بطرائقه أن يبدي رأيًا في الحقيقة الموضوعيّة ومضمون حقيقة المقصود في التصوّرات الدينيّة . وهذا ما يوصلنا مرّةً أخرى إلى محدوديّة نظريّة الإسقاط وقدرتها على الشرح .

كارل ماركس

كارل ماركس [٨٦] (١٨١٨-١٨٨٣) هو سليل أسرة يهوديّة ارتدّت من بعد إلى البروتستانتيّة . آلف منذ حداثته الأنوار الفرنسيّة ، ثمّ التحق بمنتدى الدكتوراه في برلين (**رُوجه** ، **شتيرنر** ، **هيسّ** ...) ، وبالإلحاد اليساريّ الهيجليّ ، وانتحل لنفسه نقد **فويرباخ** للدين . ولم يلتقِ الاشتراكيّة والشيوعيّة إلاّ في مدّة إقامته بباريس ، حيث تآلف وأفكار الاشتراكيّين الأوائل (**برودون** ، **سان-سيمون** ، **أُوون** ...) وصادق **هاينريخ هاينه** ، **وإنجلز** . وفي سنة ١٨٤٨ كتب بالاشتراك مع **إنجلز** " **بيان الحزب الشيوعيّ** " الذي صار منذئذٍ قاعدة الحركة الشيوعيّة . وإنجلز هو أيضًا من حمله على دراسة الاقتصاد السياسيّ (**سميث** ، **ريكاردو وميلّ**) . وبينما كانت "*مخطوطات باريس*" الباكرة ما زالت موسومةً بسمة الأَنسيّة الفلسفيّة ، أخذ يلتفت الآن ، أكثر فأكثر ، صوب أنسنة حقيقيّة . وفي كتابه الأساس "***الرأسمال***" (١٨٦٧) كانت التحاليل الاقتصاديّة في الواجهة الأولى . ومع ذلك لم يصل الأمر إلى المادّيّة الجدليّة اللاحقة إلاّ مع " ضدّ دورينج " *Anti-Dühring* لـِ **إنجلز** ، الذي وسّع عقيدة الجدليّة التاريخيّة للمجتمع إلى رؤية عامّة للعالم ، بإدخالها في جدليّة أوسع للطبيعة ، متابعًا نظريّة التطوّر الداروينيّة . وقد جعل **لينين** المادّيّةَ الجدليّة رؤيةَ العالم الرسميّة للحركة الشيوعيّة . إنّ العلاقة بين **ماركس** الشابّ **وماركس** الناضج ، وبين **ماركس** والماركسيّة هي موضوع نزاع . الإلحاح اليوم هو بالأحرى في الترابط والاستمراريّة ، على ما هناك من تباين في التشديد على بعض النقاط .

لم تبدأ مناقشة الماركسيّة الأصليّة لـ **كارل ماركس** بمعارضة الماركسيّة الصحيحة العقيديّة والشموليّة لأيديولوجيا الحزب والدولة الشيوعيّين إلاّ عند نشر "*مخطوطات باريس*" سنة ١٩٣٢ . وقد أدّى ذلك إلى تفسيرات أنتربولوجيّة أَنسيّة متنوّعة لماركس (**لوكاش** ، **كورش** ، **جرامشي** ، **شافّ** ، **كولاكوفسكي** ، **ماشوفيتش** ، **بلوخ** ، **سارتر** ، **جارودي** ، **لوفيفر** ، **ميرلو-بونتي** ...) استنكرتها الماركسيّة الصحيحة وعدّتها مراجعةً تعديليّة . وقد حملت مفهومًا للماركسيّة الديمقراطيّة ، وكذلك إمكانات جديدة للحوار مع المسيحيّة . في " **مدرسة فرانكفورت** "

(**هوركهايمر** ، **أدورنو** ...) جرت محاولة لفهم الماركسيّة بأنّها تتمّة لحركة الأنوار الحديثة ، ولتجديدها كفلسفة للتاريخ ذات قصد عمليّ (**هابرماس**) . وبالعكس أبرز تفسير **ماركس** البنيويّ الذي قام به **ألتوسّر** أنّ موضوع التاريخ ليس الإنسان الفرد بل جملة العلائق . وهناك تفسيرات أحدث تُبيّن من جديد أنّه ليس الماركسيّة فقط ، بل فكر **ماركس** من قبل ، يحوي عناصر كلّيّة ، بحيث إنّ تطوّر الماركسيّة ، إذا نُظر إليه من الداخل ، يجب ألاّ يُحكَم عليه بأنّه انحلال ، بل هو بمثابة تطوّر منطقيّ بتفاوت (**جلوكسمان** ، **جامبيه** ، **لاردرو** ، **ليفي**) . السؤال الأهمّ لاهوتيًّا بالنسبة إلى تفسير **ماركس** هو أن نعرف هل نقده للدين وإلحاده هما من جوهر الماركسيّة أو هما مرتبطان بالظرف التاريخيّ وبالتالي هما خارجيّان .

من الناحية التاريخيّة كان إلحاد **فويرباخ** الأنَسي بدون ريب القاعدة لنقد **كارل ماركس** للدين . " **أساس النقد الدينيّ هو : أنّ الإنسان يصنع الدين وليس الدين يصنع الإنسان** " [٨٧] . وكما كان الدين **لفويرباخ** إسقاطًا هو أيضًا **لماركس** كذلك . **وماركس** يرى أيضًا أنّ الإلحاد ليس إنكارًا فقط ، بل هو إنكار الإنكار ، وهو بذلك موقف ، موقف الأنَسيّة . وهذا الإلحاد هو الذي تفترضه الشيوعيّة من قبل ، ولكنّ الإلحاد ليس هو بعد الشيوعيّة . والنقد الدينيّ هو بالحريّ للماركسيّة افتراضيّة سابقة للنقد الدنيويّ . " **وعليه فنقد السماء يتحوّل إلى نقد الأرض ، ونقد الدين إلى نقد القانون ، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة** " [٨٨] . وفي هذه النقطة يخطو **ماركس** خطوةً حاسمة بالنسبة إلى **فويرباخ** . وبخلاف **فويرباخ** يسعى ماركس إلى فهم *الإنسان في ظروفه الاقتصاديّة الاجتماعيّة وانطلاقًا منها* . ولكنّ الإنسان ليس " **شيئًا مجرّدًا موجودًا في الفرد الخاصّ . إنّه في حقيقته جملة العلائق الاجتماعيّة** " [٨٩] . " **الإنسان هو عالم الإنسان ، الدولة ، المجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع يولّدان الدين** " [٩٠] .

هذه النظرة الاقتصاديّة السياسيّة الحسّيّة إلى الإنسان لها نتائج بالنسبة إلى *الأنسنة الجديدة* التي يسعى إليها **ماركس** . إذا كان الأمر عند **فويرباخ** هو كشف القناع عن حلوليّة **هيجل** كإلحاد ، فما يريده **ماركس** أنّ الصيرورة-الفلسفيّة للعالم عند **هيجل** تصبح صيرورة عالميّة للفلسفة [٩١] . **هيجل** ، في العمق ، لم يصالح العالم إلاّ

بالفكر لا بالحقيقة . ولكنّ الفلسفة التامّة يواجهها عالم عبثيّ . لذلك يريد **ماركس** أن يحقّق الفلسفة وهكذا يلغيها ، يريد أن يجعل النظريّةَ عملاً . " لم يقُم الفلاسفة إلاّ بتفسير العالم تفسيرات متنوّعة ، والمطلوب تغييره " [٩٢] . النقص الكبير في المادّية إلى الآن ، في رأيه ، حتّى في مادّية **فويرباخ** ، هو في فهم الحقيقة الواقعة كموضوع حلس فحسب ، وليس كنشاط بشريّ ، كتطبيق عمليّ ، بطريقة ذاتيّة [٩٣] . وبذلك يتجاوز **ماركس** المادّيّة الآليّة القديمة لحساب مادّيّة تاريخيّة . وهذه تستعيد من جديد فكرة الذاتيّة الحديثة ، ويمكن أن يُعَدّ بذلك الوريث الأصيل للأنوار وللمثاليّة . ومادّيّة **ماركس** ، لهذا السبب ، هي في الوقت عينه *ذات نزعة إنسانيّة* بموجبها يكون الإنسان للإنسان الكائن الأسمى [٩٤] . ولكن بما أنّ الأمر يتعلّق بالإنسان الحسّيّ ، فالأَنسيّة هي في الوقت عينه مادّيّة ، أي التحقّق الفعليّ لعالم إنسانيّ . وهذا التحقّق يفترض من قبل أنّ ناتج العمل ، بكونه وساطة بين الإنسان والعالم ، هو ملك مشترك للجميع . وهكذا يكون إلغاء الملكيّة الخاصّة ، أي الشيوعيّة ، هو الأَنسيّة الحقيقيّة [٩٥] . وفي النهاية ، ما يريده **ماركس** هو *التحرّر الجذريّ والشامل* ، أي الاستعادة الكاملة للإنسان ، " **عودة العالم الإنسانيّ والعلائق إلى الإنسان نفسه** " [٩٦] . الموضوع هو قَلْب كلّ العلائق التي فيها الإنسان كائن ذليل ، مستعبَد ، متروك ، ومحتقَر [٩٧] .

هذا الفهم العمليّ السياسيّ للإنسان كان من جرّائه تغيير نقد الدين المُقتبَس أوّلاً من **فويرباخ** بإعطائه بُعدًا سياسيًّا واقتصاديًّا وعمليًّا . والمقطع المدرسيّ موجود في الكتاب : " *نقد فلسفة القانون لهيجل* " (١٨٤٣-١٨٤٤) . فالدين ليس وعيًا للذات معكوسًا ، بل هو وعي للعالم معكوس : معكوس لأنّه التعبير عن عالم معكوس . بل هو " **نظريّة هذا العالم العامّة ، جزاؤه الأخلاقيّ تبريره وتعزيته الشاملة** " . " **الدين هو تنهّد الخليقة المظلومة ، الشعور بعالم لا قلب له ، وروح ظروف تفتقد الروح : هو أفيون الشعوب** " [٩٨] .

في هذه المقولات عدّة أشياء مثيرة للاهتمام . *أوّلاً* إنّ الدين يُفهَم كإسقاط . إلاّ أنّ نقطة الانطلاق ليست الإنسان في ذاته ، بل يُنظَر إلى الدين - كما سيُقال

لاحقًا - كأنّه بنية فوقيّة للعلائق الحقيقيّة . والتعبير عن ذلك يتمّ على الخصوص في فصل من " *الرأسمال* " هو الأهمّ في موضوع نقد الدين وعنوانه المميّز : " **الطابع الفيتيشيّ** (fétichiste) **للبضاعة وسرّها** " . والبضاعة لماركس هي " **شيء مُلتوٍ جدًّا** " ، " **يزخر بالدقائق الماورائيّة والنزوات اللاهوتيّة** " [٩٩] . صوفيّتها وسرّها أنّها في الواقع تواجه الإنسان كموضوع وبالتالي تعكس له جوهره الخاصّ الذي يوجد نفسه في العمل . إذّاك تكون متماثلة مع " **البُقعة السديميّة من العالم الدينيّ** " [١٠٠] . ولذلك فإلغاء الاستلاب الدينيّ هو فقط الفرضيّة السابقة للأنسنة الفعليّة . وحبّ البشريّة في الإلحاد هو فلسفيّ ومجرّد فحسب . ولا يصير حقيقيًّا إلاّ في الشيوعيّة فقط ، إذ هي إلغاء للاستلابات الفعليّة [١٠١] . *ثانيًا* الوهم الدينيّ ليس هو بكلّ بساطة من عمل الطبقة المهيمنة من الكهنة الماكرين بالشعب . إنّ ماركس بعيد جدًّا عن هذا النموذج البدائيّ التوضيحيّ . هو لا يقول ، مثل لينين في ما بعد ، إنّ الدين هو *أفيون للشعب* ، وسيلة للتعزّي يوحى بها للشعب عمدًا . ماركس يقول : " **هو أفيون الشعب ، تعزية يمنحها الشعب لذاته بسبب حالته التي يرثى لها** " [١٠٢] . ليست الإيديولوجيا الدينيّة لماركس شيئًا اعتباطيًّا ، بل نوع من مسار طبيعيّ ضروريّ . " **فالوعي لا يمكن أن يكون أبدًا شيئًا آخر غير الكائن الواعي** " [١٠٣]. " **وما الأفكار السائدة شيئًا أكثر من التعبير الفكريّ للحالات الماديّة السائدة** " [١٠٤] . ولهذا السبب إذ جرى تغيير للأحوال يموت الدين من تلقاء ذاته وينتهي . " **والانعكاس الدينيّ للعالم الحقيقيّ لا يمكن أن يختفي حقًّا إلاّ عندما يرى الناس في روابط الحياة العمليّة العاديّة اليوميّة علائق عقلانيّة شفّافة ، بين البعض والبعض الآخر ، وبينهم وبين الطبيعة** " [١٠٥] . عندئذ لا تبقى حاجة إلى الدين . *ثالثًا* يجب القول إنّ ماركس لا يحكم حكمًا سلبيًّا صِرفًا على الدين . إنّه يعترف به ليس فقط كوظيفة تُجازي وتشرّع العلائق ، بل أيضًا كاعتراض وتنهّد من قِبَل الخليقة المظلومة . ولكنّ الأمر يتعلّق بوعدٍ بسعادة وهميّة ، " **بزهور وهميّة متلاحقة** " [١٠٦] . فلا بدّ من إقصاء هذا الوهم حتّى يمسك الإنسان تاريخه بيده " **حتّى يفكّر ، ويعمل ، ويبني حقيقته** " . فنقد الدين هو لذلك الفرضيّة السابقة للنقد الدنيويّ السياسيّ .

" ومهمّة التاريخ إذن إقـرار حقيقـة مـا هـو في الدنيـا بعـد غيـاب المـاورائيّ مـن الحقيقة " [١٠٧] .

هل كانت فرضيّة الإلحاد السابقة أمرًا جوهريًّا **لماركس** ، أو هل كـان مقبـولاً عنده اعتقاد بـالله وبمسيحيّة لا تُستعمل في سبيل تسويغ الظلـم بـل لنقـدٍ نبـويّ للأحوال الجائرة ولتحرير الإنسان ؟

الجواب عن هذا السؤال يقسم المفكّرين [١٠٨] . لا ريـب في أنّ الإلحـاد بالنسـبة إلى الإيديولوجيا الماركسيّة-اللينينيّة الـتي سادت رسميًّـا في الاتّحـاد السـوفياتيّ وفي البلاد الشيوعيّة الأخرى ، هو عنصر جوهريّ من العقيدة ، بـل قـاعدة بعـض أطروحاتهـا الأساسيّة . ولكن ليس الأمر كذلك بالضرورة في نظر لاهوتيّين مثل **شتاينبوخل** ، **ريدنغ** ، **جولفيتسر** . وكـان المدافعون عـن الاشـتراكيّة الدينيّـة مـن قبـل (**بلومهـارت** ، **كوتّر** ، **راجاتس** ، **كارل بارت** الشـابّ ، **بـول تيليـخ**) قـد قـالوا بـأنّ مبـادرات الماركسيّة نحو العدالة والسلام تتوافق والإنجيل المسيحيّ ، بـل تناسـبه . وبعـد سـنة ١٩٤٥ ، عُقد المؤتمر المسـيحيّ **" لأجـل السـلام "** (**هرومادكـا** ، **إيفـاند** ...) وجـرت محاولات عدّة للتقارب خصوصًـا في إيطاليـا وفرنسـا (**جيراردي** ، **فيسّـار** ...) ومؤتمرات جمعيّة القدّيس بولس (Paulusgesellschaft) ونشر **فورجريملر** " المجلّة الحواريّة الدوليّة " (*Internationale Dialog-Zeitschrift*) الـتي استمرّت حتّـى سنة ١٩٧٥ ، ونشر **نينّيج** " النـدوة الجديـدة " (*Neue Forum*) في النمسـا ، وظهرت أخيرًا حركة **" مسيحيّون لأجل الاشتراكيّة "** التي أُسّست سـنة ١٩٧٢ ، في سانتياغو الشيلي . ونالَ أيضًا اللاهوت السياسيّ الجديد ، ولاهوت الثورة والتحرّر ، لتحليل الأحوال الاجتماعيّة على الأقلّ ، دفعات أساسـيّة مـن مفكّريـن ماركسـيّين وماركسيّين جُدد .

والعقيدة الكاثوليكيّة الرسميّة نفسها ليس فيها من عـدم التميّز مـا يبـدو إذا مـا اكتفينا بالنظر إلى مراسم **بيـوس الثـاني عشـر ويوحنّـا الثـالث والعشـرين** اللذيـن يحظّران على الكاثوليكيّين الانتساب إلى الحزب الشيوعيّ تحت طائلة الحرم . فالبابـا **بيوس الحادي عشر** من قبل اقترب في بعض النقاط الأساسـيّة مـن التحليـل والنقـد

الماركسيّ للرأسماليّة ، في رسالته العامّة الاجتماعيّة *Quadragesimo anno* (١٩٣١) . واستمرّ هذا النقد إلى الرسالة العامّة الاجتماعيّة الأحدث **ليوحنّا بولس الثاني** : *Laborem exercens* (١٩٨١) . ومن جهة أخرى فرسالة **يوحنّا الثالث والعشرين** العامّة *Pacem in terris* (١٩٦٣) ، والدستور الرعائيّ *Gaudium et spes* ورسالة **بولس السادس** العامّة *Populorum progressio* (١٩٦٧) بدأت تبرز اختلافات . ويظهر ذلك بأشدّ الوضوح في رسالة **بولس السادس** *Octogesima adveniens* (١٩٧١) حيث تميّز مستويات من الماركسيّة مختلفة : الماركسيّة كممارسة ناشطة لصراع الطبقات – كممارسة لسلطة سياسيّة واقتصاديّة كلّيّة – كإيديولوجيا تقوم على المادّيّة الجدليّة وإنكار كلّ ماورائيّ – كطريقة علميّة ووسيلة عمل لاستكشاف الأحوال الاجتماعيّة والسياسيّة . وصحيح أنّ هذه الكتابة فيها من الواقعيّة ما يكفي للاعتراف بالترابط الوثيق بين هذه المستويات كلّها [١٠٩] .

في الواقع كان **ماركس** يرى دومًا النقد الملحد للدين كفرضيّة سابقة للشيوعيّة ليس فقط تاريخيًّا بل جوهريًّا . وكان يرى ، إضافةً إلى ذلك ، أنّ الدفع الأنَسيّ للإلحاد لا يتحقّق فعلاً إلاّ في الشيوعيّة . لهذا السبب لم يكتفِ **ماركس** بمجادلة المسيحيّة غير الاجتماعيّة أو المتأخّرة اجتماعيًّا كالتي التقاها عند المطران **كيتيلر** [١١٠] . إنّ الطاقة الاجتماعيّة للتحرّر بل للثورة في المسيحيّة لم يكتشفها سوى تلاميذه **كاوتسكي** و**بلوخ** . صحيح أنّ **بلوخ** قد ادّعى هذه الطاقة للاشتراكيّة والإلحاد . إذ " **لا مكان للماسيّانيّة بدون إلحاد** " [١١١] . ولهذا السبب فهو يرى أنّ " **الملحد وحده يستطيع أن يكون مسيحيًّا صالحًا** " [١١٢] . ولكن حتّى عندما لا يُقصي ترجّي مستقبل مطلق الالتزامَ بمستقبل دنيويّ مفهوم جيّدًا ، بل يجعله ممكنًا ، ويعلّله ويوحي به [١١٣] ، فالماسيّانيّة الزمنيّة الماركسيّة والرجاء المَعاديّ المسيحيّ يبقيان بوضوح على طرفي نقيض [١١٤] .

السبب في ذلك هو في مفهوم الماركسيّة للإنسان ، القائم على أنّ الإنسان أو الإنسانيّة هو خالق نفسه ولا يدين بكيانه إلاّ لذاته [١١٥] . والإنسان أيضًا في رأي **ماركس** مخلّص نفسه . وهو يُقصي كلّ فكرة وسيط [١١٦] . " **أصل الإنسان هو**

الإنسان ذاته " . ومثل هذا النوع الجذريّ من الاستقلاليّة الذاتيّة يُقصي كلّ شرع إلهيّ . " **ينتهي نقد الدين بعقيدة أنّ الإنسان هو للإنسان الكائن الأسمى** " [١١٧] . يرى جاردافسكي " **أنّ الماركسيّة هي في جوهرها إلحاد وبتعبير آخر : إنّ الإلحاد هو حقًّا البُعد الجذريّ لمفهوم الماركسيّة للعالم . وبدونه يكون المفهوم الماركسيّ للإنسان الكلّيّ عصيًّا على الفهم مثل مفهومه للشيوعيّة** " [١١٨] . فمن الواجب إذن تجنّب خلط الأوراق والاعتراف بأنّ الإلحاد عنصر أساسيّ ، ليس فقط للمادّيّة الجدليّة الصحيحة ، بل أيضًا لماركسيّة ماركس الأصليّة . ومسألة معرفة هل من الممكن فصل الإلحاد عن المُعطى السياسيّ ، الاجتماعيّ ، الاقتصاديّ للماركسيّة يمكن طرحها بالأكثر على ماركسيّة أعيد النظر فيها بالعمق ، فتتخلّى عن ماسيّانيّتها - التي هي بالضرورة - كلّيّانيّة . ولكن هل تكون عندئذٍ الماركسيّة الأصليّة ؟

لا بدّ لكلّ نقد لاهوتيّ **لماركس** من الشروع *بنقد ذاتيّ* . ففي القرن التاسع عشر لم تعش المسيحيّة المسألة الاجتماعيّة إلاّ متأخّرة جدًّا ، باستثناء البعض من مثل المطران **كيتّيلر**، وكولبنج ، وهيتسه ... والمجمع المشترك للأبرشيّات الألمانيّة (١٩٧١-١٩٧٥) لم يتكلّم باطلاً عن معثرة [١١٩] لا تزال قائمة ، مؤسّسة على ذهنيّة مُخطئة ، وخصوصًا على نظرة للقضيّة حُبّيّة وغير بُنيويّة كفاية . وعلاوةً على ذلك لم يجر تمييز كافٍ بين مستويات الماركسيّة المختلفة ، خصوصًا بين التحليل الماركسيّ للقضيّة الاجتماعيّة ولتأويله الإيديولوجيّ للماركسيّة . فحتّى لو صيغت اعتراضات لاهوتيّة أساسيّة على التأويل الإيديولوجيّ للماركسيّة ، فذلك لا يؤدّي بالضرورة إلى معارضة ما طوّرته من وسائل صارت لا غنى عنها لتحليل القضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة . وهذه المناهج لا تصبح إيديولوجيّةً إلاّ إذا أضفينا عليها صفة الإطلاق ، أي إذا حُلّلت ونوقشت الظواهر الدينيّة من قَبْل بمنظور اجتماعيّ اقتصاديّ فحسب ، وليس في ذاتها . وإلى هذا المكسب المنهجيّ ، هناك مساهمة ماركسيّة في المضمون : التشديد على أهمّيّة العمل الأساسيّة . وقد توسّعت في هذا الموضوع الرسالة البابويّة العامّة *Laborem exercens* (١٩٨١)

في منظور مسيحيّ ، وعَدّت العمل وجهًا أساسيًّا لتحقيق الذات الإنسانيّة ، وانطلاقًا من ذلك ، بيّنت أوّليّة الإنسان العامل على الأشياء ، وبالتالي على رأس المال .

إنّ ما في التأويل الماركسيّ للدين من نقائص ينتج ، من بين أمور أخرى ، من أنّ **ماركس** لم يحلّل قطّ الظاهرة الدينيّة في حدّ ذاتها ، بل أرجعها من قبل إلى وظائف اقتصاديّة واجتماعيّة . وبما أنّ **ماركس** لم يؤسّس بنفسه نقده للدين ، بل كرّر ببعض الزيادة أو النقصان ما قال **فويرباخ** ، فالاعتراضات على نظريّة الإسقاط عند **فويرباخ** تصلح أيضًا على **ماركس** . وهذا يعني أنّ الانطلاق من واقع أنّ تصوّر الله تحدّده معًا الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة الموجودة ، لا ينتج منه أنّ الله ليس سوى انعكاس لهذه الظروف . ولو تفحّص **ماركس** فعلاً دور الدين في المسار الاجتماعيّ ، لكان عليه أن يتساءل : أليس هناك أيضًا تأثير للدين في التصوّرات الاجتماعيّة والسلوكيّة الاجتماعيّة كما أظهر ذلك **ماكس فيبر** ، على ما للظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة من تأثير كبير في التصوّرات الدينيّة [١٢٠] . و**ماركس** نفسه يعترف ، وإن تلميحًا ، أنّ الظروف لا تستطيع وحدها تحديد الأفكار وتثويرها ، بل إنّ هذه الأفكار تستطيع أيضًا ، بأشكال طوباويّة ، تحديد هذه الظروف عينها وتثويرها . وهذا يتضمّن على الأقلّ نوعًا من الاستقلاليّة الذاتيّة للعقل بالنسبة إلى المادّة . ونتيجة ذلك أنّ الدين ليس مجرّد تابع لأحوال اجتماعيّة واقتصاديّة سيّئة ، فيتلاشى بالتغيير الثورويّ لهذه . وعليه فالدين لم يمت بعد إلى اليوم حتّى في البلاد الشيوعيّة ، على ما هنالك من اضطهاد وضغط باهظ . فهو ليس فقط ما زال على قيد الحياة ، بل يتبدّى فيه تجدّد .

هذا يقودنا إلى النقطة الثانية : *لم تستطع الشيوعيّة حتّى الآن إعطاء جواب عن مسألة المعنى الذي يطرحه الإنسان الفرد* . هذه الأسئلة مطروحة أيضًا وبالتدقيق في المجتمعات الاشتراكيّة . لأنّها تنتج أنواعًا جديدة من استلاب الفرد بالنسبة إلى المجتمع . لم يعد في الاستطاعة الجواب عن مسألة السعادة الشخصيّة ، والمصير الشخصيّ ، والمسؤوليّة الإجراميّة ، والعذاب والموت الفرديّ ، بالتقدّم فقط على طريق المجتمع الخالي من الطبقات . نحن نلامس هنا نقطةً حاسمة . فالمسيحيّة ترى في الإنسان لا

مجمل العلائق الاجتماعيّة فقط ، بل أيضًا الشخص الذي له ، بحدّ ذاته وبالاستقلال عن أيّ انخراط في المجتمع ، قيمةٌ وكرامة [١٢١] ، والذي هو من جهته الأساس الجوهريّ ، والركن والغاية لكلّ المؤسّسات الاجتماعيّة [١٢٢] . فهي لذلك لا ترى الشرّ أوّلاً في البُنى والعلائق ، بل في الخطيئة التي مصدرها قلب الإنسان . وكرامة الإنسان تقوم في النهاية على تعالي الشخص [١٢٣] . إذّاك لا تعارض في الإنسان بين استقلاليّته الذاتيّة وخضوعه للشرع الإلهيّ ، وليس بينهما نسبة معكوسة ، بل علاقة مباشرة [١٢٤] .

يُستنتج من الرؤية المسيحيّة للإنسان وتبعيّته الكيانيّة *أنّ المسيحيّة تُقصي كلّ ماسيّانيّة زمنيّة* . وبسبب تبعيّة الإنسان الكيانيّة لله فهو لا يستطيع أبدًا أن يكون سيّد نفسه بالكامل . ولذلك فهو لا يستطيع أيضًا التحرّر تمامًا من تاريخه ووضع بداية جديدة تمامًا . الثائر أيضًا يقع في شباك التاريخ . إنّه بحاجة إلى المغفرة والفداء ، وإلى نعمة بداية جديدة . أخيرًا تستطيع الثورة - بالأكثر - أن تكون أملاً للأجيال القادمة . فماذا يحلّ إذن بالمعذّبين والمظلومين ومن لا يؤبَه لهم ؟ أليسوا سوى وسائل لإسعاد الآخرين ؟ ولكن ، إذا كان لا بدّ للأمل والعدالة من أن يُمكنا للجميع ، حتّى الأموات ، فلن يتمّ ذلك إلاّ إذا وُجد إله هو سيّد الحياة والموت ، وإذا كان إلهًا قد أقام الأموات [١٢٥] . هناك بلا ريب تعزية بالماورائيّ باطلة ، ولكن حيث تُنكَر كلّ تعزية بالماورائيّ على أنّها باطلة ، فالدنيا نفسها تصبح مأساة .

فريدريخ نيتشه

لقد ابتعد فريدريخ نيتشه [١٢٦] (١٨٤٤-١٩٠٠) ، وهو بعد دارس ، عن المسيحيّة العاطفيّة المركّزة على النواحي الأخلاقيّة ، التي عرفها في مسكن قسّيس بروتستانتيّ ضيّق الجوّ . وبرهانه لردّ المسيحيّة هو الحياة أكثر ممّا هو العقل . فنيتشه هو بالتالي أكثر من فيلسوف : إنّه بالحريّ نبيّ موت الله ، وشاهد على ما يستطيع الإنسان الحديث أن يتطلّبه من المسيحيّين ومن المثال الزهديّ للمسيحيّة . ونيتشه يعترف في الوقت عينه ، ومن قبل ، بنتائج الإلحاد أي العدميّة . إنّه يستبق أزمة المعنى في القرن العشرين ويحاول التغلّب عليها مستعينًا برؤية جديدة للعالم وللحياة .

تناول فكرَ **نيتشه** كثيرٌ من *التفسيرات وسوء الفهم* . ادّعت به أوّلاً ، من الناحية الجماليّة ، حلقة **شتيفان جيورج** ، ثمّ أساءت القوميّة-الاشتراكيّة الاستعمال السياسيّ والقوميّ لمقولاته في أخلاق الأسياد والوحش الأصهب . وكان تأثيره بادئ الأمر أدبيًّا . وبالإمكان وضع **توماس مان** ، و**شتيفان تسفايغ** ، و**نيكوس كازانتزاكيس** ، و**أندريه جيد** ، و**أندريه مالرو** ، في هذا الإطار . وبسبب فكره الجامع بين أضداد تتحرّك في تناقضات كثيرة نُفيت عنه حتّى صفة الفيلسوف الجادّ (**فنْدلْباند** ، **هيرشْبرجر**) إلى يوم ابتدأ **نيتشه** أخيرًا ، مع **هايدجر** ، أن يؤثّر جدّيًّا في الفلسفة . إلاّ أنّ **ياسبرس** و**هايدجر** قد فسّراه انطلاقًا ممّا في فكره لم يُقَل ، وبالتالي باتّجاه فسلفتهما الخاصّة . لربّما أنّ ما يعنيه هو رغبته في تخطّي ما أضفت المسيحيّة من قيمة على التاريخ بنتائجه العلمانيّة معتقدًا بتقدّم العصر الحديث ، بالاتّجاه صوب تجديد للفكر الدائريّ القديم (**لوفيت** ، **فِنك**) وفلسفة هيراقليطيّة للأضداد (**مولّر-لاوتر**) . ومع ذلك فشعاره لا يدعى العالم ، بل الحياة . ومن هنا ينطلق ليصوغ نقده الانفعاليّ للمسيحيّة التي يفهمها على أنّها حقد على الحياة . لذلك كان ردّ فعل المسيحيّين واللاهوتيّين أوّل الأمر أقرب إلى النفور من **نيتشه** . فكان **سولوفييف** يرى في **نيتشه** سابقًا للمسيح الدجّال . **جابريال مارسيل** ، و**هانري دي لوباك** ، و**كارل بارت** ... يرون فيه نبيّ إنسانيّة بلا إله ، وفي الوقت عينه ، شاهدًا على أزمة الغرب التي أُثيرت هكذا . **برنهارد فلته** و**بيزر** وحدهما بدءا حوارًا مفتوحًا مع **نيتشه** على ما هناك من مسافة أساسيّة يتعذّر عبورها .

يرى **نيشته** كتاباته كأنّها *مدرسة للظنّ* [١٢٧] . فهناك مساءلة لكلّ القيم والأفكار والمُثل التي كانت قائمةً حتّى الآن عن خلفيّاتها التاريخيّة والنفسيّة . فتُعدّ كلّ هذه الحقائق كأنّها تخمينات ، احتمالات ، وآراءً مسبّقة مفيدة للحياة ، وكأنّها تعبير عن إرادة القدرة [١٢٨] . " **إنّ الحقيقة هي وجه من الضلال لا يستطيع نوع من الكائنات الحيّة أن يعيش بدونه . القيمة للحياة هي التي تقرّر آخر الأمر** " [١٢٩] . ليس هناك سوى رؤية ومعرفة احتماليّة [١٣٠] ، وهذا العنصر الاحتماليّ هو الشرط الأساسيّ لكلّ حياة [١٣١] . ما يبقى هو الحياة التي تبغي الخداع ، وتحيا بالخداع [١٣٢] ،

والتي هي إرادة القدرة بذاتها [١٣٣] . ويدعوها **نيتشه** أيضًا ديونيسيّة (شهوانيّة) . إنّها النشوة ، وغير المعقول ، بل الفوضويّة ، بمقابلة الجلاء الأبولّينيّ [١٣٤] . وبهذا يقاطع **نيتشه** الاعتقاد الحديث بالعقل والأخلاق والمثال الأعلى . والأمر بالنسبة إليه في النهاية هو رفض مجمل الماورائيّات منذ **أفلاطون** والمسيحيّة : " **لأنّ المسيحيّة هي الأفلاطونيّة للشعب** " [١٣٥] . **حتّى العلم يقوم على عقيدة ماورائيّة** [١٣٦] . والأمر بالنسبة إليه هو مصارعة كلّ وجه من عالم خلفيّ للحقيقة وللخير ، وللشيء في ذاته ، به تفقد الحياة في هذا العالم قيمتها كأنّما ليس لها أصالة .

وفي *فكرة الله* ، بحسب **نيتشه** ، يجد توهّمُ حقيقةٍ مطلقة أَوْجَه ومنظومته الأخيرة . الله هو كذبتنا الأكثر قِدمًا [١٣٧] ، هو مَثَلٌ واختراع شعراء [١٣٨] ، هو مفهوم نقيض للحياة [١٣٩] ، *هو التعبير عن الحقد على الحياة* [١٤٠] . وعليه كان لا بدّ أن يصير موت الله عند **نيتشه** المضمون المركزيّ لفكره . وكان موت الله عنده التعبير الأرفع عن موت الماورائيّات [١٤١] . ولكن سيكون من الخداع القاتل للذات الاعتقاد بأنّ **نيتشه** يعالج فقط موت إله الماورائيّات لا الإله المسيحيّ . هو يرى ، بالعكس ، أنّ المفهوم المسيحيّ لله " **هو أحد مفاهيم الله الأكثر فسادًا من بين ما تُوُصِّل إليه على الأرض** " . " **فيه تحوّل الله إلى نقيض الحياة بدل أن يكون تجلّيها ونَعَمَها الأبديّ** " [١٤٢] . " **الله على الصليب هو لعنة مضادّة للحياة** " [١٤٣] . ولذلك " **هو ديونيسوس ضدّ المصلوب** " [١٤٤] .

رسالة موت الله عند **نيتشه** تجد التعبير المدرسيّ عنها في " **العلم المَرِح** " (١٨٦٦) . هنا نجد مثَل الإنسان الأحمق الذي يشعل سراجًا في وضح النهار ، ويركض في السوق وهو لا ينِي يصرخ : " أبحث عن الله! أبحث عن الله ! " . ويهرع وسط الجمع الفرح ويحدجه بنظراته صارخًا : " أين الله ؟ " ... سأقول لكم أين ! لقد قتلناه – أنا وأنتم . نحن كلّنا قَتَلْتُه ! " [١٤٥] . كلمة **نيتشه** هذه عن موت الله تُعيد إلى **باسكال وجان بول وهيجل** . ولكنّ لها عند **نيتشه** معنى أوسع جديدًا : إنّه " **الحدث الأحدث الأعظم** " ، " **الحدث شديد العظمة جدًّا ، من ماضٍ سحيق جدًّا ، وبعيد جدًّا عن إدراك الكثيرين ، بحيث يمكن القول إنّ خبره بلغ المسامع ، بل**

ما هو أقلّ من ذلك ، إنّ الكثيرين قد عرفوا ما قد وقع حقًّا " [١٤٦] . ظِلّ الله طويل ولا بدّ أيضًا من التغلّب على ظلّه [١٤٧] .

النتائج المباشرة لهذا الحدث هي " **كنَوع جديد يصعب وصفه من نور وسعادة وارتياح ، وصفاء وتشجيع وفجر ...** " و" **أخيرًا يبدو لنا الأفق من جديد حرًّا ...** " [١٤٨] . ومع ذلك فنيتشه بعيد جدًّا عن هذا الإلحاد التفاؤليّ الساذج . إنّه يرى " **مدى اتّساع وطول سلسلة التمزّق والتهديم والانحطاط والانقلاب التي تنتظرنا الآن** " [١٤٩] . ولذلك فهو يضع على لسان إنسانه الأحمق : " **ماذا فعلنا عندما فصلنا هذه الأرض عن شمسها ؟ إلى أين تتّجه الآن ؟ إلى أين نتّجه نحن ؟ بعيدًا عن كلّ الشموس ألن نسقط دون انقطاع ؟ إلى الوراء ، إلى جانب ، إلى الأمام ، إلى كلّ اتّجاه ؟ هل يبقى علوّ وسفل ؟ ألن نتيه كما في عَدَم غير محدود ؟ ألا نشعر بنَفَس الفضاء الفارغ ؟ ألا يزداد البرْد ؟ ألا يستمرّ الليلُ ، ويزداد دومًا الليل ؟** " [١٥٠] . أجل ليس موت الله أو الإلحاد ، في نظر نيتشه ، هو في النهاية سبب العدميّة ، بل الاعتقاد بالله هو نفسه ، إذ إنّ الله هو نكران الحياة . " **في الله يؤلّه العدم ، وإرادة العدم تُقدَّس** " [١٥١] . نلمس هنا ما كان يشغل بال نيتشه في زمن نُضجه : الألوهيّة هي في آخر الأمر العدميّة . والعدميّة هي " **نتيجة التفسير الأخلاقيّ للوجود القائم حتّى الآن** " [١٥٢] ، " **المنطق المؤدّي إلى نهاية قِيَمنا الكبيرة ومُثلنا العليا** " [١٥٣] . المسيحيّة ذاتها هي دين عَدَميّ . " **عدميّ ومسيحيّ هذا يتماشى لفظًا (باللغة الأجنبيّة) وليس في اللفظ فقط** " [١٥٤] .

" **ما معنى العدميّة ؟ أنّ القيم العظمى تفتقد قيمتها . إنّها تُخطيء الهدف . إنّها لا تجيب عن السؤال : لماذا ؟** " [١٥٥] . العدميّة هي الاعتقاد بأنّ الحقيقة غير موجودة [١٥٦] . إنّها تتضمّن عدم الاعتقاد بالعالم الماورائيّ [١٥٧] . إلاّ أنّ نيتشه يميّز العدميّة المُتعَبَة التي لم تعُد تهاجِم من عدميّة القوّة الناشطة التي تعترف بأنّ الغايات الموجودة حتّى الآن غير ملائمة ، والتي لها من القوّة " **ما يجعلها تحدّد لنفسها من جديد ، بوجه مثمر ، هدفًا ، سببًا ، عقيدة** " [١٥٨] . " **سببًا ؟ سببًا جديدًا ؟ هذا ما تحتاج إليه البشريّة** " [١٥٩] .

يقدّم نيتشه جوابه الشخصيّ عن السبب باستعارات متعدّدة . والأهمّ هو *خطابه عن الإنسان الأسمى* (surhomme) في " هكذا تكلّم زرادشت " . وهذه الإشارة تظهر حيث حصل موت الله . " **كلّ الآلهة ماتت : نريد الآن أن يحيا الإنسان الأسمى** " [١٦٠] . ولكن ما هو هذا الإنسان الأسمى ؟ إنّه في نظر نيتشه معنى الأرض [١٦١] ، معنى الإنسان [١٦٢] . إذ " **إنّ الإنسان هو شيء يجب تجاوزه** " . " **ما هو عظيم في الإنسان هو أنّه جسر وليس غاية : وما يمكن أن يُحَبّ في الإنسان هو أنه تجاوُز وليس انحطاطًا** " [١٦٣] . الإنسان الأسمى هو الإنسان الذي يترك وراءه كلّ الاستلابات التي وُجدت حتّى الآن . فليس هو إذن إنسان الماورائيّات ، بل هو بالحريّ باق أمينًا للأرض ، ولا يؤمن بآمال تعلو الأرض [١٦٤] . وهو يحطّم أيضًا " **لوح القيَمً** " [١٦٥] . وليس ممّن يحتقرون الجسد [١٦٦] ، إنّه يطّرح الفضائل الموجودة ، ويعيش " **أبعد من الخير والشرّ** " . إنّه الإنسان المتماهي مع ذاته ، المتغلّب على كلّ توتّر وانقسام بين الوجود والمعنى ، الإنسان الذي أصبح هو نفسه إلهًا ، والذي قام مقام الله الغائب والمقتول . وما كان الإنسان يستطيع قتل الله إلاّ كي يصير هو نفسه الله " [١٦٧] . " **إذا كان هناك آلهة ، فكيف أحتمل أن لا أكون إلهًا ؟** " [١٦٨] .

ويشرح نيتشه بالصورة أيضًا السبيل إلى الإنسان الأسمى باستعارة التحوّلات الثلاثة : " **كيف تصير الروح جملاً ، وكيف يصير الجمَل أسدًا ، وأخيرًا كيف يصير الأسد طفلاً** " . الجمَل ينخفض ، وينحني أمام قيَم أسمى . الأسد يعدو وراء الحرّيّة ، وهو صورة الإنسان الذي في حرّيّته الخاصّة وانطلاقًا منها يريد خلق سعادته واكتماله . أمّا في الطفل ، فيقول بالمقابل : " **الطفل براءة ونسيان ، بداية جديدة ، لَعِب ، عجلة تسير بذاتها ، حركة أولى ، إثبات مقدّس** " [١٦٩] . الإثبات هو التخلّص من الوقت الزائل . وتضيف الإرادة الخلاّقة إلى ذلك : " **ولكن هكذا أريده** " [١٧٠] . " هل كانت الحياة ذلك ؟ إذن ! فلنبدأ من جديد " [١٧١] .

ينتقل القسم الثالث من " ***هكذا تكلّم زرادشت*** " منطقيًّا من فكرة الإنسان السامي إلى " **فكره السحيق القعر** " ، إلى " **فكرة العَود السرمديّ** " [١٧٢] . والمقصود هو حضور الأبديّة في كلّ لحظة . " **في كلّ لحظة يبدأ الوجود ، وحول كلّ هنا**

تدور كُرة الهُناك . المركز في كلّ مكان . درب الأبديّة أعوج " [١٧٣] . ويعبّر نيتشه عن هذه الرؤية في صورة الظُهر الكبير [١٧٤] . " العالم عميق ، والتفكير بالنهار أعمق . ألمه عميق ، وفرحه أعمق أيضًا من المرارة . الألم يقول : اعبُرْ . ولكن كلّ فرح يبغي الأبديّة ، يبغي أبديّةً عميقة [١٧٥] . وبدل إنكار الحياة يريد **نيتشه** الوصول " **إلى إثبات ديونيسويّ (شهوانيّ) للعالم ، كما هو ، دون حذف ولا استثناء ولا انتقاء** " [١٧٦] . فمظاهر الوجود المنفيّة حتّى الآن ، يريد **نيتشه** أن يفهمها ليس فقط كأنّها ضرورة ، بل كأنّها مرغوب فيها . إنّه يريد قبول العَود السرمديّ لكلّ شيء . وعبارته في ذلك " **محبّة القَدَر** (*amor fati*) " [١٧٧] .

لا شكّ على الإطلاق في أنّ عقيدة العَود السرمديّ للشيء نفسه تعارض الرؤية التاريخيّة-المَعاديّة لعالم المسيحيّة . وهذا الإلغاء لكلّ التناقضات والمضادّات هو نفي لأساسات الماورائيّات الغربيّة . بالإمكان أن نرى فيه تجديدًا نقديًّا لتديّن أسطوريّ يُظهر أنّ نيتشه نفسه لم يستطع هو أيضًا التخلّص بسهولة من مسألة الله ، وأنّها تعود معه بشكلٍ جديد . ونيتشه ليس حالةً فريدة ، في اللجوء إلى الأسطورة . كان **جُورّس** و**شيلينغ** و**هولدِرْلين** قد نادوا بميثولوجيا جديدة . و**شيلر** ، في قصيدته " **آلهة اليونان** " يرثي للعالم الحديث الفاقد الروح ، ويذكّر بالعالم القديم حيث " **كلّ شيء كان من أثر إله** " [١٧٨] . وربّما كانت أعمق أثرًا أيضًا مراثي **هولدِرْلين** ، وتفجّعه لاختفاء الآلهة ، واستدعاء بل ترقّب عودتهم . " **قريب هو الله ومن العسير الإمساك به . ولكن حيث يكون الخطر يزداد العَون** " [١٧٩] . وبعد ذلك أرى **شتيفان جيورجه** و**ريلْكه** بعدًا مماثلاً بهيئة الملاك في مراثي **دُوينو** ، بُعدًا مماثلاً . ونجد أيضًا الافتتان بالأسطورة عند **توماس مانّ** - وبوجه آخر - عند **جونتر جراسّ** . ومع ذلك لم يتجرّأ أحد على إلقاء نظرة في هاوية عدميّة العالم الحاليّ وفي رؤيته الآليّة للعالم ، وأمّلَ ، في الوقت عينه ، مع **هولْدرلين** و**نيتشه** ، كشفًا جديدًا للوجود ، أعمق ممّا فعله **هايدجر** [١٨٠] .

يتساءل نيتشه نفسه : " **أليس هذا ما هي الألوهة بالضبط ، أنّه يوجد آلهة ولكن ليس هناك إله (واحد) ؟** " [١٨١] . وفي تعليقات نيتشه الأخيرة يوجد أيضًا

هذا السؤال : " **كم هم الآلهة الممكنون أيضًا ؟** " . ويجيب نيتشه : " **علّمني لا أشكّ بأنّ هناك عدّة آلهة** " [١٨٢] . ولذلك : " **نؤمن بالأولمبوس وليس بالمصلوب** " [١٨٣] . والتعبير الأوضح عن هذا الحنين هو في المديح المعروف جدًّا : " **تعال ، يا إلهي المجهول ، يا أملي ، يا سعادتي القصوى ...** " [١٨٤] . ومهما يكن من أمر تفسير هذه الأبيات ، **فنيتشه** مشغول البال حتّى النهاية بمسألة الله ، وهو يعرف السبب . " **أخشى أن لا نتخلّص أبدًا من الله لأنّنا ما زلنا نؤمن بقواعد اللغة** " [١٨٥] . إنّنا نضطرب في فخاخ ماورائيّات قواعد اللغة الشعبيّة [١٨٦] ، التي بسببها لم يكن لشيء حتّى الآن قدرة على الإقناع أكثر سذاجةً من خطإ الوجود ، " **ما دامت تعود له كلّ كلمة وكلّ عبارة نتلفّظ بها** " [١٨٧] . وفي هذه الحالة هل مفهوم **نيتشه** هو فعلاً ممكن التعبير عنه ، ممكن التفكير فيه ؟

لا يجعلنا **نيتشه** في مواجهة مسألة الإيمان بالألوهيّة وعدمه فحسب . ونقده لا يتوقّف أبدًا عند حدود رسوم عاطفيّة وأخلاقيّة مشوّهة للمسيحيّة . وبالتالي لا يمكن تجنّبه بإجراء بعض لمسات إصلاحيّة على صورة الله . **نيتشه** يضعنا في مواجهة *مسألة الوجود وعدم الوجود* : الأمر عنده يتعلّق بأساسات مُجمل ثقافتنا ، باليونانيّة وبالمسيحيّة كذلك . إنّه يكشف نزعته العدميّة ويتوقّع مجيء العدميّة كنتيجة لها . وبهذا التشخيص للحاضر يكون **نيتشه** مفكّرًا شديد الآنيّة ، وأكثر آنيّةً من **ماركس** الذي استمرّ على الاستناد إلى معنى الإنسان والتاريخ . عند **نيتشه** ينكسر الإيمان بالعقل ، وبالحداثة بالفعل ذاته . إنّه يكشف غياب المعنى ، وفقدان التوجيه ، وملل الحضارة الحديثة . إنّه يعترف بنتائج نزع القدسيّة ، وبالتالي أيضًا الفراغ الحاصل في العالم ، الذي أتمّته الأفلاطونيّة والمسيحيّة معًا ، والذي كانت له نتائجه العلميّة في العلم والتقنية الحديثة . كلمة موت الله هي بوجهٍ ما اختصارٌ لهذا المسار الواسع جدًّا .

مهما يكن لتشخيص **نيتشه** من الإثارة ، *فجوابه لا يبلغ حدّ الإقناع* . هل الحياة ، الحياة السالمة ، الحيَويّة ، القويّة ، وإرادة الحياة ، هي حقًّا المعطى النهائيّ ؟ ألا تستطيع الحياة أيضًا أن تكون مجرّد منظور ، تعبيرًا عن إرادة القدرة ، محاولةً يائسة للبقاء على قيد الحياة في مواجهة تهديد العدميّة ؟ إنّ محاولة **نيتشه** وضع

السرمديّ في هذه الحياة لا في ما وراءها ، وبالتالي سرمدة هذه الحياة ، لا يمكن أن تؤدّي – كما شعر بذلك **نيتشه** نفسه أكثر من أيّ شخص – إلاّ إلى سرمدة عدم المعنى ، والمَلل القاتل ، والاشمئزاز من الحياة . ومن جهة أخرى ، هل يستطيع الإنسان ، إذا أراد أن يبقى كائنًا إنسانيًّا ، إلغاء الفرق بين الخير والشرّ ؟ هل يستطيع تلبية الشرّ ، والكذب ، والقتل ، والعنف ؟ أليس عليه أن يميّز هنا باسم حياةٍ إنسانيّة ؟ أخيرًا ، هل تكفي العودة إلى الأسطوريّة ؟ إنّ التمييز بين الـ نَعَم والـ لا ، بين الصواب والخطإ ، هو في العمق مماثل لاكتشاف الفكر ، ولا تمكن معارضته بدون التخبّط في العبثيّات . وحيث تبدو التناقضات في فكر **نيتشه** محلولةً ، إذا بها أخيرًا تتفجّر من جديد . إذ إنّ مبدأ عدم التناقض ، الذي بموجبه لا يمكن أيّ شيء أن يكون ولا يكون من الوجهة الواحدة ، هو أساس كلّ فكر . حتّى محاولة الاعتراض على هذا المبدإ عليها أن تفترض وجوده . إنّ العبور من الأسطورة (*mythos*) إلى النطق (*logos*) يبقى حتميًّا . أجل يمكن التساؤل ، بالمقابل ، ألا تكون النتائج عندئذ لا مهرب منها أيضًا ، وهي تؤدّي إلى عالم مُشَيًّإ محروم من ا لله والنفس ، فيه يجب أن يكون ا لله قد مات أخيرًا . أو هل ا لله (*Theos*) والكلمة (*Logos*) ، واللاهوت (théo-logie) يمكن التفكير فيها بطريقةٍ جديدة غير عدميّة ؟ وماذا تكون في هذه الحالة الوظيفة الإيجابيّة للّغة الأسطوريّة ؟

يدلّ **نيتشه** بالضبط في كتابه "*المسيح الدجّال*" على مخرج من هذا الطراز . فهو ، على مهاجمته الحادّة للمسيحيّة وللكنيسة ، يحفظ بعض الاحترام ليسوع الذي لم تُحوَّل بشارتُه إلى خبر سوء إلاّ على لسان الكنيسة . و**نيتشه** يفهم يسوع لا كنابغة أو بطل ، بل ، على طريقة **دوستويفسكي** ، الذي يقترب منه **نيتشه** مرارًا كثيرة ، وفي الوقت عينه يبتعد عنه تمامًا ، يفهمه كأبله ، يحيا " **الحبّ كإمكانيّة وحيدة وأخيرة للحياة** " [١٨٨] . في هذه الحياة ، " **في الحبّ بدون حصريّة ولا إقصاء ولا بُعد** " ، ليس هناك إيمان جديد ، بل سلوك جديد ، و" **ممارسة إنجيليّة هي وحدها تقود إلى ا لله ، وهي بتدقيق ا لله** " [١٨٩] . لأنّ ملكوت ا لله فينا ، وليس هو شيئًا نترقّبه فقط . إنّه حاضر في كلّ مكان وليس هو في أيّ مكان " [١٩٠] . **فنيتشه** إذن

يعتقد أنّه يجد في حياة يسوع وفي مشروعه ما ينادي هو به : حياة مطابقة لذاتها ، والمطالبة للإنسان بالصفات التي تُضفى على الله . الحياة في الحبّ كجوهر الفضيلة المِعطاء [١٩١] التي ينوّه بها نيتشه ، تكوّن إذّاك المشروع الجديد غير المُستَلَب للوجود . هو يسوعانيّ وإن يكن كلّيًا غير مسيحيّ . وبالتالي هذه يسوعيّةٌ ملحدة لا تقبل المقولة بأنّ الله حبّ إلاّ بوجهها العكسيّ : الحبّ هو الله ؟

ولقد حاول اللاهوت الحديث ، أحيانًا ، اتّباع هذا السبيل للتخلّص من الأزمة . ومن الواضح أنّه لا يمكن الاستناد في هذا إلاّ إلى نيتشه مستوحىً بطريقة انتقائيّة جدًّا [١٩٢] . وعلاوةً على ذلك ، إنّ اعتماد هذه التطبيقات الاختصاريّة لم يوجد أيّ حلّ للمسائل الأساسيّة التي طرحها نيشته . ما يبقى هو تحريضٌ جدير بأن يكرَّر بروح نقديّة . ولكن إذا وجب أن يكون الحبّ المطلق هو الجواب الذي عليه إجماعٌ أساسيّ ، فالإنسان لن يستطيع أبدًا أن يكون هو نفسه هذا الحبّ المطلق . إنّه لا يستطيع إلاّ قبوله .

هذا يقودنا مرّةً أخرى إلى *المسألة الأساسيّة في الفكرة الحديثة للاستقلاليّة الذاتيّة* : هل لمفهوم استقلاليّة الإنسان الذاتيّة الجذريّة ، التي لا فضل فيها لأحد سواه ، حظّ في النجاح ؟ أو هل يمكن ذاتيّة إنسانيّة ناجحة أن تكون شيئًا آخر غير حرّيّة معطاة ومقبولة ؟ الوجود بالذات - أو الوجود بآخر ؟ هل يمكن الاستقلاليّة الذاتيّة أن تقوم على غير شرع إلهيّ ، وكيف يمكن تصوّر التشريع الإلهيّ حتّى لا يكون تشريعًا صادرًا عن الآخر ، بل يكون ، لا أساسًا للاستقلاليّة الذاتيّة فحسب ، بل موصلاً هذه إلى اكتمالها ؟ فكرة الحبّ هي التي تضعنا على طريق الجواب اللاهوتيّ ، إذ إنّ الحبّ يمثّل وحدةً لا تستولي على الآخر ، بل تمكّنه من أن يكون حرًّا في شخصه وبالتالي أن يتفتّح . جواب اللاهوت للإلحاد الحديث في إطار الاستقلاليّة الإنسانيّة الذاتيّة يُعبَّر عنه إذن هكذا : كلّما تعاظمت الوحدة مع الله تعاظمت واكتملت حرّيّة الإنسان .

ولكي يستطيع اللاهوت تقديم الجواب اللاهوتيّ بدقّة للإلحاد الحديث ، عليه الخضوع لتحديدٍ للذات ونقدٍ للذات أساسيّين . لذلك لنتذكّر ، ختامًا ، مرّةً أخرى ،

مسألة الإلحاد الحديث الأساسيّة . فالمسألة الأساسيّة لا تقوم على مقابلة الاعتراف الإيمانيّ : " **الله موجود** " بالقول : " **الله غير موجود** " ، بحيث يصير سؤال اللاهوت : " **هل الله موجود ؟** " وكما أنّ الاعتراف الإيمانيّ لم يؤكّد وجود الله بطريقة تجريديّة ، بل تكلّم دومًا على ذلك الإله الأوحد الذي ظهر كخالق للسماء والأرض ، وكأب لربّنا يسوع المسيح ، كذلك الإلحاد الحديث في أشكاله المفكّرة لم يؤكّد بلا قيد ولا شرط عدم وجود الله . إنّه نفى دومًا إلهًا مُحدَّدًا قمعيًّا بالنسبة إلى الإنسان والحياة ، ليضفي على الإنسان الصفات الإلهيّة .

المسألة الأساسيّة التي يخفيها هذا المسار قد أوضحها **نيشته** في النزاع حول الإلحاد . هذا هو الأمر الواجب أن يُعرَف : *هل ، وبأيّ مقدار ، نستطيع بالعمق الكلام على الله بعبارات وجوديّة* ، أو علينا الاكتفاء بتحديد صفات فعل [١٩٣] . لقد استدلّ اللاهوت من فعل الله على كيانه ، وقال ، على سبيل المثال : بما أنّ الله يظهر صالحًا لنا ، إنّه صالح . فقد فهم إذن *الله* كجوهر يمكن أن نثبت له بعض الصفات . هذا ما انتقدته الفلسفة الحديثة . وكان **فيخته** [١٩٤] ومن بعده **فويرباخ** [١٩٥] ، يفكّران في أنّه من خلال هذه المقولات الوجوديّة بالمعنى الجوهريّ ، يُفكَّر في الله كأنّه كائن موجود في المكان والزمان ، فيصير بالتالي شيئًا محدودًا . أجل إنّ الأجوبة التي جاءت بها الفلسفة الحديثة لم تخلُ من الالتباس . **ففيخته** بدأ معركة الإلحاد وكان يبدو كأنّه يُرجع الصفات الإلهيّة إلى النظام الأخلاقيّ كما أرجعها **سبينوزا** إلى الطبيعة ، والأسطوريّة إلى العالم . أمّا **فويرباخ** ، فينسب الصفات الإلهيّة إلى الإنسان ، و**ماركس** إلى المجتمع . وقد أراد **فيخته** و**شيلينج** المتقدّمان بالسنّ التخلّص من هذه النتائج الإلحاديّة ، والانقطاع عن الكلام على الله كأنّه جوهر ، بل كفاعل (بالمعنى الحديث) ، وهذا يعني التفكير *في الله في أفق الحرّيّة* . وكانا يظنّان أنّهما يتغلّبان إذّاك على الإلحاد وعلى الأرض ذاتها التي وُلدا فيها : على أرض فلسفة الذاتيّة الحديثة المؤدّاة بالفكر إلى نهايتها .

مسألة الإلحاد الحديث الأساسيّة هي إذن مسألة معنى أو عدم المعنى لعبارات مثل " **الله موجود** " ، و" **الله غير موجود** " . إنّها مسألة شرط *إمكانيّة مقولات*

وجوديّة بالنسبة إلى ا لله . وهذا الشرح ضروريّ أيضًا لأنّ كلمة " **موجود** " ملتَبسة جدًّا . يبدو لأوّل وهلة أنّنا أمام مقولة هويّة : إذا كان الأمر كذلك ، فمن الممكن جدًّا أن نقلب مقولة العهد الجديد : " **ا لله محبّة** " ، والقول بتبديل المبتدإ والخبر : " **المحبّة هي ا لله** " ، وهذا يعني أنّه حيثما توجد المحبّة يوجد ا لله ، يوجد شيء إلهيّ . هذه العبارة ، وإن كان ممكنًا من الناحية المسيحيّة أن تكون مشروعةً تمامًا ، فمن الممكن أيضًا أن تُفسَّر تفسيرًا ملحدًا ، إذا لم نشرح من هو فاعل الحبّ ، أو كيف يسلك فيه الكائن الإنسانيّ والكائن الإلهيّ . وبالتالي *تضعنا الفلسفة الحديثة أخيرًا* ، *في مسألة ا لله* ، *أمام مشكلة معرفة هل وكيف مسألة الوجود* *أو مسألة معنى الوجود* يمكن أن تستعاد داخل الفلسفة الذاتيّة الحديثة . وهذا هو فضل **نيتشه** وتفسير **نيتشه** على يد **مارتين هايدجر** ، أنّ المشكلة طُرحت بهذه الطريقة الجذريّة .

الفصل الثالث

حرَج اللاهوت في مواجهة الإلحاد

١- الموقف الدفاعيّ التقليديّ

لقد وضع الإلحاد الحديث اللاهوت في موقع صعب . لا سيّما وأنّ ظاهرة الإلحاد غير المسبوقة تاريخيًّا ، التي تستسيغ بالأكثر ، لا الإنكار النظريّ لله ، بل إنكاره العمليّ ، أو على الأقلّ الحياد بالنسبة إلى الإيمان با لله ، قد حرمت *اللاهوت اللغة والتواصل* . فهو يفتقد صُوَرًا ورموزًا ومفاهيم ومقولات معتَرَفًا بها عامّةً ، تمكّنه من إدراك العقول . وهذه الأزمة في ما يتعلّق بالشروط المفترضة لفهم الخطاب عن ا لله هي أزمة اللاهوت الحديث الحقيقيّة . وبكلام مدرسيّ أكثر : إنّ أزمة اللاهوت الحاليّ تقوم على إلغاء *مقدّمات الإيمان* (*praeambula fidei*) أي الشروط المفترضة التي يحتاج إليها الإيمان حتّى يكون ممكنًا كإيمان وحتّى يستطيع أن يُفهم كإيمان . وهذا يظهر بجلاء أكثر في عرض الطرائق المختلفة التي واجه بها اللاهوت الإلحاد الحديث .

في هذه المواجهة مع الإلحاد الحديث ، لجأ لاهوت النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين - وذلك مفهوم - إلى الصيَغ التي اعتمدها الكتاب المقدّس من قَبل وآباء الكنيسة ، واللاهوت المدرسيّ في القرون الوسطى والعصر الحديث ، لمناقشة أشكال الإلحاد في ذلك الوقت ، أو ما كان يسمّى بذلك حينئذٍ . بإمكاننا وصف هذا النقاش بأنّه دفاعيّ بمعنى الكلمة المزدوج : *فمن الناحية السلبيّة والنقديّة سعي لتفنيد حجج الخصوم بأنّها واهية ، ومن الناحية الإيجابيّة والردّ على النقد سعي لتبيان مطابقة الإيمان با لله للعقل ، ولتسويغ الإيمان* (ἀπολογία) *هكذا* [١] .

هذه الطريقة في النقاش لها من قبل بداية في *الكتاب المقدّس* [٢] . الجهّال وحدهم يقولون : " **ليس إله** " (مزمور ١٤ : ١ ؛ ١٠ : ٤ ؛ ٣٦ : ٢) . وهذا الجنون هو في

نظر أصحاب المزامير سرّ ، لأنّ تدبير الله في الخلق وفي التاريخ جليّ جدًّا . وقد يستخرج من ذلك الأدب الحكَميّ في العهد القديم نقاشًا فكريًّا . وترى الحكمة أنّ جميع الناس الذين فاتتهم معرفة الله هم حمقى " **لأنّه بعظم وجمال المبروءات يُبصَر فاطرها** " (حكمة ١٣: ٥) . ويستعيد العهد الجديد هذا الحجاج (روما ١: ١٨-٢٠؛ أعمال الرسل ١٤: ١٤-١٦؛ ١٧: ٢٦-٢٩) . وهو كالعهد القديم لا يستطيع أن يرى في إنكار الله إلاّ الشرّ الرافض الاعتراف بأنّ الله المعروف هو الله (روما ١: ٢١) ، ولهذا السبب هو يكرّم عظائم أرضيّة كأصنام (روما ١: ٢٣؛ غلاطية ٤: ٨) فيؤدّي إلى أسوإ الفساد الأخلاقيّ (روما ١: ٢٤-٢٥؛ تسّالونيكي الأولى ٤: ٥) . والرسالة إلى الأفَسُسيّين تتكلّم بصراحة على الذين *لا إله لهم* ولا رجاء (أفَسُس ٢: ١٢) . ولكن من الواضح أنّه لا يعني بذلك ملحدين بالمعنى الحاليّ ، بل وثنيّين يكرّمون الأصنام . فكرهم باطل ، بصائرهم مظلمة ، وقد أبعدهم جهلهم عن الحياة الحقيقيّة بسبب تصلّب قلوبهم . والنتيجة أنّهم أسلموا ذواتهم إلى العَهَر لارتكاب كلّ نجاسة في نهم لا يرتدي (أفسس ٤: ١٧-١٩) . وعليه فالخبث الأخلاقيّ هو علّة إنكار الله ، ونتيجته ، والفساد الأخلاقيّ هو علامة الكفر . وقد عرف العهد الجديد مع ذلك الإلحاد العمليّ عند أولئك " **الذين يعلنون أنّهم يعرفون الله ولكنّهم ينكرونه بأعمالهم** " (تيطس ١: ١٦؛ راجع تيموثاوس الثانية ٣: ٥) .

الإلحاد بمعنى الكفر هو في مفهوم العهدين القديم والجديد كلّ موقف لا يعترف بالإله الحقيقيّ . إذن كلّ شكل من أشكال عبادة الأوثان التي ، بإضفائها المُطلقيّة على عظائم محدودة ، هي ليست فقط إمكانيّة أو حقيقة من الماضي ، بل أيضًا من الحاضر . فأيّ مطلقيّة كهذه تُمنَح للشرف (الجاه) ، والقدرة ، والتملّك ، والجنس ، والقوميّة ، والعِرْق ... إنّما تؤدّي بذاتها حقًّا إلى نشاط غير أخلاقيّ ، وتجعل الإنسان غريبًا ليس فقط عن الله ، بل عن الآخرين وعن ذاته . لذلك فليس من حياةٍ حقيقيّة إلاّ عند ذاك الذي يعترف بالإله الحقيقيّ . وبعبارةٍ أخرى : ليس من خلاص إلاّ للمؤمن . هذا الارتباط بين الإيمان بالله وخلاص الإنسان قد ورد

بوضوح في الرسالة إلى العبرانيّين ١١: ٦ : " **بدون إيمان يستحيل إرضاء ا لله . إذ لا بدّ لمن يدنو إلى ا لله ، أن يؤمن بأنه كائن وأنّه يُثيب الذين يتبعونه** " . ومن الواضح أنّ المقصود ليس محض المعرفة الطبيعيّة لله بوساطة العقل ، بل الإيمان بالإله الحقيقيّ الذي ظهر كإله التاريخ ، كمخلّص وكديّان . فالإلحاد المتأتّي من الشرّ والمؤدّي إلى الشرّ هو بالتالي التعبير عن شقاء الإنسان .

توسّع *آباء الكنيسة* [٣] في هذه البدايات الكتابيّة . وغالبًا ما دافعوا عن مفهوم رَحْب جدًّا للإلحاد ، ينطوي ليس فقط على تعدّد الآلهة الوثنيّ ، بل أحيانًا أيضًا على التوحيد اليهوديّ والإسلاميّ . وهذا الإلحاد ، الرحب جدًّا بالنسبة إلى الاستعمال الحاليّ ، هو في نظرهم ليس مشكلةً نظريّة فقط ، بل أيضًا وأكثر مشكلةً عمليّة . فالإلحاد ، من الناحية النظريّة ، يبدو لهم قابلاً للتفنيد . بل هو أحمق ، بسبب إمكان معرفة ا لله الطبيعيّة . لذلك يبدو لهم مستحيلاً الجهلُ التامّ لله ، والذي لا تتأتّى منه مسؤوليّة . ومن الناحية العمليّة ، يبدو الإلحاد بالحريّ كأنّه نتيجة إخفاق أخلاقيّ وتعبير عنه ، بل ظاهرة شيطانيّة ، مُعادية لله .

أمّا *التيّار المدرسيّ* ، فقد أتى ببعض الشروحات التكميليّة التي لها أهمّيّتها خصوصًا في الجدال الحديث . إنّ **أنسلموس الكنتربوريّ** ، أبا المدرسيّة في العصر الوسيط ، أظهر قبل الكلّ ، وهو يفصّل أفكارًا **لأوغسطينوس** ، أنّه لا يمكن التفكير عقليًّا في ا لله كأنّه غير موجود [٤] . ومهّد السبيل بذلك لنظريّة **توما الأكوينيّ** ، القائلة بأنّنا في كلّ فعل معرفة نعرف في الوقت عينه ا لله بصورة ضمنيّة [٥] . وهذا يعني استحالة وجود إلحاد مُطلق ، وأنّ الإلحاد نفسه الذي يُقرّ مثلاً أنّ المادّة هي الحقيقة القصوى ، وبالتالي هي المُطلق ، يستطيع معرفة ا لله بوجه يبقى بالنسبة إليه غامضًا ، وإن كان يفسّر هذه المعرفة تفسيرًا خاطئًا . إلاّ أنّ **توما** يحافظ ، مع الرسالة إلى العبرانيّين ١١: ٦ ، على ضرورة إيمان صريح للخلاص وليس فقط إيمان ضمنيّ [٦] . وهو يُسوّغ ذلك بطريقتين : أوّلاً حتّى ما نستطيع معرفته عن ا لله طبيعيًّا لا يمكن أن يعترف به الجميع وبدون خطر الضلال . ثانيًا أنّ الإنسان يستطيع بلا ريب معرفة وجود ا لله بطريقةٍ طبيعيّة ، ولكنّ معرفة ا لله كخلاص للإنسانيّة يتجاوز

إمكانيّات الإنسان الطبيعيّة . لذلك لا بدّ لخلاص الإنسان من معرفة صريحة للوحي . ويفترض **توما** مع هذا أنّ رسالة خلاص الإنسان الإلهيّة يعرفها الجميع . وهو يرى أنّه لو وُجد إنسان عائش في غابة بِكْر ، أو بين الوحوش ، ولم يسمع خبر هذه الرسالة ، فإنّ الله سيكشف له دون ريب بإشراف داخليّ العناصر الضروريّة للخلاص أو يبعث إليه رسولاً [٧] . من المحتمل أن يكون **توما** قد تخلّى لاحقًا ، في خلاصته اللاهوتيّة ، عن هذا الحلّ الذي عليه أن يستعين بالمعجزة . وهو يرى أنّ على كلّ إنسان يافع بلغ اكتمال العقل أن يتبصّر في ذاته وفي معنى حياته ، وهو قادر بمساعدة النعمة على أن يلتفت إلى الله كمعنى وإتمام ، أي كخلاص للإنسان [٨] ، وقد يستتبع ذلك أنّ كل من يتوجّه بحسب القيَم المطلقة كما يتمكّن من إدراكها في حالته الواقعيّة ، هو خالص .

علينا ، استنادًا إلى هذه الخلفيّة ، أن نفهم مقولات التعليم الكنسيّ عن الإلحاد . وهو لم يصبح موضوع التعليم الكنسيّ إلاّ في زمن متأخّر جدًّا . ورسالة البابا **بيوس التاسع** سنة ١٨٦٤ (*Syllabus*) تنحصر في خلاصة للأحكام السابقة على الحلوليّة (panthéisme) والتأليهيّة (déisme) واللامبالاتيّة (indifférentisme) . الإلحاد لا يظهر بَعْد [٩] . يجب انتظار المجمع الفاتيكانيّ الأوّل لأجل ذلك . ففي مقدّمة الدستور " ابن الله " ، " **عن الإيمان الكاثوليكيّ** " ، يضع هذا المجمع نفسه في قرينة المجمع التريدنتينيّ ، ويرى في أضاليل العقلانيّة (rationalisme) والطبعيّة (naturalisme) والحلوليّة (panthéisme) ، والمادّيّة (matérialisme) والإلحاد (athéisme) ، نتيجةً للمبدإ البروتستانتيّ القائم على الحكم الخاصّ بكلّ مسيحيّ في مسائل العقيدة المسيحيّة . وهو يرى الإلحاد كأنّه مناقض للعقل ، ومهدّم لأسُس المجتمع البشريّ [١٠] . وحدّد المجمع بالتلازم إمكانيّة المعرفة الطبيعيّة لله [١١] ، وقضى على الإلحاد والمادّيّة والحلوليّة كأضداد للإيمان المسيحيّ [١٢] . وعليه فُرض المنهج لمداخلات البابوات العقيديّة المستقبليّة : **لاون الثالث عشر** [١٣] ، **وبيوس الحادي عشر** ، خصوصًا في رسالته العامّة التي تعارض الإلحاد الشيوعيّ ، " **الفادي الإلهيّ** " (*Divini Redemptoris*) [١٤] ، وبيوس **الثاني عشر** [١٥] . إلاّ أنّ جميع

هذه المقولات بقيت بمثابة توجيهات . وأوّل موقف صريح اتُّخذ نجده عند **يوحنا الثالث والعشرين** في رسالته العامّة " **أمٌّ ومعلّمة** " (*Mater et Magistra*) (١٩٦١) ، ولكنّه مع ذلك بقي في الإطار التقليديّ [١٦] ، أي أنّ الإلحاد يناقض العقل ويزعزع أسس كلّ نظام بشريّ واجتماعيّ . ولم يحصل تحليل أدقّ للظاهرة ودوافعها – وإن سيّئة التوجّه – نحو عالم أكثر عدالةً وإنسانيّة . رسالة **بولس السادس** " كنيسته " (*Ecclesiam suam*) (١٩٦٤) وحدها وضعت مقاييس جديدة هنا ، بإدخالها علاقة حوار ، رغمًا عن التعارض الأساسيّ [١٧] .

٢- التحديد الجديد لعلاقة حواريّة

لقد بدأ *المجمع الفاتيكانيّ الثاني* فصلاً جديدًا في العلاقة بالإلحاد . فهو يعُدّ " **الإلحاد من أخطر ظاهرات هذه الأيّام** " ، ويضيف على الفور أنّ من الواجب " **بحثه بكلّ انتباه** " [١٨] . وللتغيير الحاصل خصوصًا بالنسبة إلى الماركسيّة الملحدة ، أدخلت هذه الصيغة : " **من الحرم إلى الحوار** " [١٩] . ويتبيّن من ذلك السّمة الرعائيّة الجديدة للمجمع . ولكن يمضي المجمع أيضًا إلى مدى بعيد جدًّا إذ إنّه مع إدخال السمات الجديدة لا يُلغي التأكيدات القديمة ، بل يقول بالعكس : " **إنّ الكنيسة ، في ما هي عليه من إخلاص لله وللبشر ، لا تستطيع التوقّف عن التنكّر بألم والتصدّي بكلّ قسوة ، كما فعلت ذلك في الماضي ، لهذه التعاليم والأعمال الهدّامة التي تناقض العقل والاختبار البشريّ العامّ وتدهور الإنسان من سامي قَدْره التليد** " [٢٠] . *الجديد هو أنّ المجمع لا يكتفي بإصدار حُكم مجرّد ، بل يدخل في فحص تاريخيّ حسّيّ ، وينقل الجدال من المستوى الذاتيّ إلى المستوى الوجوديّ* .

هذا المدخل الجديد للمشكلة يتمّ بثلاثة أشكال : أوّلاً لا بدّ من تسمية محاولة توصيف لظاهرة الإلحاد يُبرز ما تنطوي عليه من تباينات ، وتقدير لدوافعه وأسبابه الإيجابيّة : حرّيّة الإنسان ، العدالة في المجتمع ، والاعتراض على الشرّ في العالم . ثانيًا : يرى المجمع أنّ هذه الحجج والدوافع هي مساءلة لموقفه هو : " **فالإلحاد ، إذا نظرنا إلى مجمله ، نرى أنّ جذوره ليست في ذاته ، بل نراه يرجع بالحريّ إلى**

أسباب مختلفة ، منها ردّ فعل نقديّ يناهض الديانات ، ويتهجّم في بعض المناطق على الديانة المسيحيّة بنوع خاصّ . ولهذا فلِلمؤمنين في نشأة الإلحاد يد كبيرة " من حيث تهاملهم في التنشئة الإيمانيّة ، أو من حيث العَرْض المضلّل للعقيدة ، أو من حيث الضعف في حياتهم الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة ، " حتّى ليصحّ القول فيهم إنّهم يحجبون الوجه الأصيل لله والديانة أكثر ممّا يعلنونه " [٢١]. ولذلك فعلاج الإلحاد لا يقوم على تفنيده فقط ، بل على تقديم أفضل للعقيدة الخاصّة ، وحياةٍ تدعو إلى التصديق بانسجامها مع هذه العقيدة [٢٢] . أخيرًا ، نجد حججًا جديدة في المجادلة والأدلّة . بداية تكمَّل معرفة الله انطلاقًا من العقل بالاختبار البشريّ [٢٣] . ولكنّ البرهان الحقيقيّ إنّما هو كرامة الإنسان التي تبقى ، بدون الله ، مسألةً لا حلّ لها . لذلك فالاعتراف بالله لا يعارض الكرامة الإنسانيّة ، بل بالحريّ يكون أساسًا لها وإتمامًا [٢٤] . وهذه البرهنة المرتبطة بالإنسان تستعيدها وتطوّرها الدراسة المسيحانيّة ، إذ في سرّ يسوع المسيح وحده ينجلي حقًّا سرّ الإنسان وينحلّ لُغز الألم والموت [٢٥] . وعليه لم يعد المجمع يبرهن بدرجة أولى انطلاقًا من معرفة الله الطبيعيّة ، بل انطلاقًا من مركز الإيمان المسيحيّ . وهذه الطريقة في البرهنة الإنسانيّة والمسيحانيّة حاضرة في معظم خُطب البابا يوحنّا بولس الثاني [٢٦] .

صحيح أنّ النصّ المجمعيّ نفسه غير كافٍ أيضًا : فبالطريقة الحسّيّة التاريخيّة الوجوديّة لا تمكن الإجابة عن مساءلات الإلحاد الفكريّة . ولهذا السبب كان من الواجب ربط الناحية التاريخيّة بوضوح أكبر بالعقيدة التقليديّة عن إمكانيّة معرفة الله الطبيعيّة . وفي هذه المناسبة من الواجب أيضًا أن يُفسح مجال لاعتراضات بارت والكثير من اللاهوتيّين البروتستانتيّين في التعبير عن نفسها . بالإضافة إلى ذلك ، لقد جهل المجمع عقيدة *اللاهوت السلبيّ* (*theologia negativa*) لاهوت الله الخفيّ . وكان بوسعها المساعدة على التشديد في إبراز قيمة ووظيفة الإلحاد الإيجابيّة والمنقّية بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ . ومن دواعي الأسف أخيرًا فَقْد الإشارة إلى المفترضات الأخلاقيّة السابقة للإيمان بالله ، التي تحتوي ليس فقط على العقل الخالص (*ratio pura*) بل أيضًا على القلب الخالص والمطهّر (*cor purum et purificatum*) .

وهذا المنحى عميق الجذور في الكتاب المقدّس وفي التقليد الأوغُسطينيّ [٢٧] . مع ذلك وبالرغم من هذا الانتقاد لا بدّ من القول إنّ الفصول ١٢-١٩ من الدستور الرعائيّ يجب أن تُعدّ " **بين أهمّ ما أعلنه هذا المجمع** " [٢٨] ، بل إنّنا معها أمام " **صُوّة ألْفيّة في تاريخ كنيسة عصرنا** " [٢٩] .

من الواضح أنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني لم يكن ممكنًا لولا عمل لاهوتيّ سابق جادّ . وبعد المجمع استعاد اللاهوت الكاثوليكيّ الدوافع المجمعيّة وطوّرها . ومن الواضح أنّه يستحيل هنا إلقاء نظرة شاملة على المناقشة المستفيضة لمسألة الله [٣٠] . فنحصر كلامنا في بعض الأمثلة عن مناقشة الإلحاد في اللاهوت الكاثوليكيّ بعد المجمع .

هناك أهميّة خاصّة لمحاولة **كارل رانر** مزاولة اللاهوت بمثابة علم الإنسان (anthropologie) ، أي تحديد علم الإنسان كموقع لاهوتيّ ، في مواجهة ما ينزع إليه الإلحاد الحديث في هذا العلم والحاجة المجمعيّة للردّ عليه في هذا المجال . وفي ذلك ، ينطلق **كارل رانر** ، بعد **جوزيف ماريشال** ، من تعالي موقف العصر الحديث ، ولكنّه يحاول التغلّب على لاأدريّة **كانط** ليتجاوزها نحو أساس جديد للماورائيّات . تجاوز الكائن إلى الكيان ، وأخيرًا إلى السرّ المطلق ، هو في نظره شرط إمكانيّة معرفة محدودة . وفي الإدراك السابق للكيان كشرط لإمكانيّة معرفة الكائن ، الله هو دائمًا مؤكّد من قبل عند **توما الأكويني** [٣١] . وبالتالي فالاختبار غير الموضوعيّ لله يحصل بضرورة متعالية في كلّ فعل عقليّ ، حتّى في فعل إنكار الله أيضًا . هذه المقولة لها أهميّة أساسيّة في مجادلة الإلحاد . وينتج منها ثلاث إمكانيّات [٣٢] :

١- يفسّر الإنسان تبعيّته المتعالية نوعيًّا كتأليه (théisme) ، ويقبل هذا بقرار حرّ .

٢- يفسّر الإنسان تبعيّته المتعالية نوعيًّا كتأليه ، ولكنّه ينكر الله بقرار حرّ . وهذا هو الإلحاد التقليديّ العمليّ والنظريّ المُذنب .

٣- يقبل الإنسان تبعيّته المتعالية ، ولكنّه يفسّرها مستعينًا بمفهوم خاطئ لله ،

الذي يرفضه ، أو لا يصل إلى أيّ مفهوم لله . وهذا هو الإلحاد البريء الذي هو في الحقيقة تأليه بدون اسم .

٤- ينكر الإنسان ، مخالفًا ضميره ، حتّى التبعيّة المتعالية ، ويرفض ، انطلاقًا من ذلك ، المفهوم الصحيح ، وأكثر أيضًا المفهوم الخاطئ لله ، أو لا يصل إلى أيّ مفهوم لله . هذا هو الإلحاد المذنب الذي لا إمكانيّة خلاص له ، طالما بقي على هذا الموقف .

إنّ نظريّة رانر هذه ، التي هي بمجملها في سياق التقليد المدرسيّ ، فيها تقدّم كبير ، إذ تتيح لأوّل مرّة التفكير في إمكانيّات الإلحاد الداخليّة في داخل اللاهوت ذاته ، عوضًا عن رفضه بلا قيد ولا شرط كشيء غريب ، بل أحمق . هذه النظريّة تجعل ممكنًا لأوّل مرّة الحوار الذي يفترض بالضرورة قاعدةً مشتركة . غير أنّ هناك مسائل باقية تدور حول فكرة رانر المركزيّة عن ضرورة إثبات الله . فهل يمكن أن يكون في هذه الفرضيّة إلحاد حقيقيّ لا يكون إيمانًا بالله مموّهًا بدون اسم ؟ فبحسب هذه النظريّة ، على كلّ واحد ، علم أو لم يعلم ، شاء أو أبى ، أن يوجّه حياته بضرورة متعالية بحسب مُطلق . والمسألة هي ببساطة أن نعرف هل هذا المطلق هو الله أو صنم ، وعند اللزوم ، هل القرار المضادّ لله والموافق الصنم هو ذاتيًّا مذنب أو غير مذنب في حالة خاصّة . لهذا السبب يمكن القول بوجه من الوجوه إنّ نظريّة رانر في الإلحاد هي مثيلة النظريّة الإلحاديّة في الدين [٣٣] . فبينما هذه تفسّر التأليه بطريقة إلحاديّة كإسقاط من الإنسان ، رانر يفسّر هو الإلحاد بطريقة التأليه ، كتفسير خاطئ للإنسان وتعاليه . فيبقى رانر في آن واحد في إطار الماورائيّات المدرسيّة وفي الوضع الحديث وفضله في إظهار عدم وجود تناقض بين الفكر الماورائيّ في ذهن توما الأكوينيّ وفكر متعال حديث . ولكنّ القول بأنّ الله شرح لتعالي الإنسان هو ، كما بيّن ذلك كلّ التطوّر الحديث ، قول ملتبس جدًّا ، قد يؤدّي إمّا إلى العجز عن الحفاظ على سلامة تعالي الله ، وإمّا - كما هي الحال بالحريّ عند رانر - إلى تقليصه إلى سرّ بلا اسم ، يكون فيه الإنسان ، ويتوجّه إليه بالصمت أكثر ممّا بالكلام . واليوم في نهاية العصر الحديث (Guardini) ، وفي نهاية الحداثة

(Gehlen) ، وفي نهاية الوجدان الحديث (Spaemann) ، حيث تبيّنت لنا حدود هذه المفاهيم ، لم يعُد هذا الموقف جوابًا كافيًا عن الإلحاد الحديث .

تجاوز الماورائيّات التقليديّة ، وفلسفة الذاتيّة الحديثة ، محاولة قام بها أوّلاً **هايدجر** وبه يرتبط **فيلته وبلتازار** ، بطريقة نقديّة وإبداعيّة مع نتائج مختلفة . واللوم الأساسيّ الذي يوجّهه **هايدجر** للماورائيّات التقليديّة ولفلسفة الذاتيّة الحديثة هو نسيان الكيان [٣٤] . فهي لا تنظر إلى الكيان إلاّ في علاقته بالكائن ، وقد نسيت مسألة معنى الكيان نفسه . وهذه الفكرة الوظيفيّة لم توجد فقط الصورة الحديثة للعالم وللعلم وللتقنية مع نتائجها التي تتوضّح يومًا بعد يوم [٣٥] ، بل أدّت أيضًا إلى التفكير في الله كأنّه مجرّد علّة للكائن ، وإلى تجريده بالتالي من ألوهيّته ." **هذا الإله لا يستطيع الإنسان أن يعبده ، ولا يستطيع أن يقدّم له ذبائح . ولا يستطيع الإنسان أمام علّة ذاته** (*causa sui*) **أن يجثو وقد تملّكه الخوف ، ولا يستطيع أمام هذا الإله أن يغنّي ويرقص . وبالتالي لعلّ الفكرة الملحدة ، التي عليها ترك إله الفلسفة ، إله علّة ذاته** (*causa sui*) **هي أقرب إلى الله الإلهي** " [٣٦] . إنّ قول **نيتشه** " **إنّ الله قد مات** " هو النتيجة المختصرة للفكرة الفلسفيّة ذاتها [٣٧] . وبالمقابل ، يريد **هيجل** أن يحمل على محمل الجدّ الخلاف الكينونيّ (ontologique) بين الكيان والكائن . وفي بداية فكره لا إعجاب بجمال الكائن ، بل تعجّب من أنّ هناك شيئًا موجودًا بدل أن لا يوجد أيّ شيء [٣٨] .

في نهاية الماورائيّات لا يمكن التفكير في الله أنّه علّة ضروريّة . وسمة الخفاء في الله تدرك إذّاك من جديد . والكائن الذي يعيد إليه الفكر كشرط لإمكانيّته هو ، بحسب **فيلته** ، شديد الالتباس [٣٩] ، وبالإمكان تفسيره بالعدم . والمسألة إذن هي معرفة هل هو عدم اللاشيء أو عدم الحضور الخفيّ للمطلق . والجواب عن هذا السؤال لا يرتبط بمجرّد ضرورة الفكر ، بل هو متعلّق بقرار ، وفي النهاية بقرار عن معنى الحياة أو لامعناها . ويدرك **فيلته** بالتالي أنّ مقدّمة المعنى التي كانت جليّة في الإلحاد الأنسيّ الحديث المدرسيّ قد هدّمتها العدميّة [٤٠] . أجل ، خلافًا **لنيتشه** ومعارضةً له ، يبدو له اختيار اللامعنى وبالتالي العدم أمرًا غير معقول وممنوعًا . لأنّ

الفرق بين الخير والشرّ لا يمكن التضحية به . فللحبّ معنى ، وكذلك للنضال في سبيل الحرّيّة والعدالة . وبلا ضرورة الله يستطيع **فيلتِه** الحفاظ على سرّ الله الإلهيّ كما على الحرّيّة وعلى البُعد الأخلاقيّ للإيمان بالله . وبذلك تكون فكرة الـ ما بعد الماورائيّ أقرب بكثير إلى الفكر الكتابيّ منه إلى الماورائيّات التقليديّة . وفي الوقت عينه يُفلح **فِلتِه** في إعداد إمكانيّة حوار مع الإلحاد الحديث . إنّه يستطيع فهم الإلحاد في إمكانيّته الداخليّة ، ويستطيع مع ذلك ، أكثر من **رانر** ، ترك الإلحاد ، بدون أن يجعله تأليهًا بلا اسم . ولكن في ذلك يظهر أيضًا بكلّ دقّة حدّ هذا الموقف . فقد صار الإلحاد على وجه التقريب إمكانيّة للإيمان بالله نفسه وخطرًا عليه ، ويصبح جزءًا منه بالقوّة . وفهْم **فيلتِه** لله ، الـ ما بَعد الماورائيّ ، يقترب من صوفيّة **إيكهارت** : يوشك أن يغيب في الهاوية ، في العدم . والفهم غير الموضوعيّ – بحقّ – لله ينذر بأن يصير بلا موضوع [٤١] . ويكاد الخلاف بين التأليه والإلحاد أن ينمحي . ولذلك فبالإمكان أن تكون نصوص إلحاديّة ، تمامًا كنصوص التأليه ، قاعدةً لكلام جديد في الله [٤٢] . وهذا المفهوم الصوفيّ لله يبلغ حدّ الابتعاد عن الله الشخصيّ في العهدين القديم والجديد ، الذي يتكلّم ويعمل في التاريخ [٤٣] .

هانْس أورس فون بلتازار ينطلق هو أيضًا من معجزة الكيان [٤٤] الأصليّة . إلاّ أنّ مسألة الكيان تُطرَح بالنسبة إليه في أفق الـ بَين ذاتين (intersubjectivité) . الـ " أنا " يستيقظ في اختبار الـ " أنت " : " **في ابتسامة الأمّ ، التي بفضلها يتعلّم أنّه أُدخل ، واعتُرف به ، وأُحبّ في شيء يعطي بلا حدود ، هو هنا من قبل ، يحرس ويغذّي** " [٤٥] . إنّ نور الكيان يطلع في اختبار حبّ " أنت " . الكيان والحبّ لهما المدى نفسه . في غياب الضرورة عن الحبّ ، هو معجزة الكيان الأصليّة ، هو معنى الكيان . إنّه الجواب عن معرفة لماذا يوجد بالأحرى عالم وليس من عدم [٤٦] . وهذه الرؤية موجودة من قبل عند **أفلاطون** ، الذي يقول : إنّ فكرة الخير في ما وراء الكيان هي في الوقت عينه النور على كلّ الكائنات . ولا يمكن إدراكه إلاّ بنوع من الانخطاف فجأةً (*ἐξαίφνης*) [٤٧] . ومع ذلك تبقى هذه الصوفيّة الفلسفيّة معلّقة . فالمطلق الإلهيّ يغيب في الفراغ وما يستعصي على

التعبير ، ويعود إلحادًا ، عندما لا يُفكّر فيه هي كَـ " **أنت** " ، كحبّ شخصيّ . وهذا ما تستطيع هي وحدها في الحقيقة أن تظهر وأن تكشف أنّها كذلك . لهذا السبب لا بدّ من تجاوز الاختلاف الكينونيّ المُختبَر ، في ظاهرة الحبّ وفي عدم ضرورته ، باختلاف لاهوتيّ حيث كلّ كائن هو مؤسَّس في حرّيّة بدون أساس في الحبّ . هذا الحبّ المطلق ضروريّ للإنسان ، ولكنّه لا يقبله بالضرورة بل بحرّيّة ومجّانيّة . إنّه أكثر من ضروريّ [٤٨] . لهذا السبب يمكن تصوّره معقولاً مع إدراكنا في الوقت عينه أنه أكثر من معقول ، وأنّه لا يمكن قبوله إلاّ بحرّيّة . الجواب المسيحيّ عن الإلحاد الحديث ليس البرهان أنّ الله ضروريّ ، بل أنّه دومًا الأعظم [٤٩] . ليس من حاجة إليه لشرح العالم الدنيويّ ، إنّه وراء العالم ، وكلّ ما هو موجود في العالم ، وكلّ ما هو وظيفيّ بالنسبة إلى العالم . إنّه الحبّ الذي لا يمكن فهمه إلاّ في الحبّ ، وبالتالي في الحرّيّة . كلّ محاجّة هنا تفترض من قبل اختيارًا . أو بكلام **لتوما الأكوينيّ** : المعرفة والإرادة هما في ارتباط وثيق الواحدة بالأخرى . بهذا العبور من الفلسفة إلى اللاهوت حفظ **بلتازار** إمكانيّات الحوار الإيجابيّ مع الإلحاد ، التي أبرزها **فيلتِه** ، مع التغلّب بوضوح على الالتباسات الباقية حتمًا في المجال الفلسفيّ . وهو يستطيع بذلك ، على قاعدة الدلالات الموجودة عند **توما الأكوينيّ** نفسه ، أن يفجّر الماورائيّات المدرسيّة المغلقة لتصير ماورائيّات مُشرّعة ، تبقى في حدّ ذاتها غير مكتملة ، ولا يمكن حفظها ورفعها إلاّ في اللاهوت .

صحيح أنّ جميع صيغ المناقشات اللاهوتيّة مع الإلحاد التي عالجناها حتى الآن قد وُضعت موضع الجدل في *اللاهوت السياسيّ* [٥٠] ، ومساءلاتها تُطرَح في *لاهوت التحرّر* [٥١] . وهذان ينشران صيغة لاهوتيّة جديدة ، لا تُفهم في العمق أنّها تفكير في الإيمان ، بل تفكير في التطبيق العمليّ للإيمان . وهما يحتويان على الإلحاد الحديث في الأساس كمشكلة عمليّة وسياسيّة لا يمكن التغلّب عليها إلاّ بممارسة جديدة . فالموضوع فيهما إذن استعارة جديدة وتحديد جديد للعلاقة بين النظريّة والتطبيق التي أهملها اللاهوت . فضل هذا اللاهوت بلا ريب في أنّه أصرّ من جديد ، في وجه النزعات إلى التخصيص (privatisation) في اللاهوت الاستعلائيّ والحواريّ ، على البعد

العمليّ والسياسيّ للاّهوت على العموم ، وللإلحاد الحديث على الخصوص . لقد أوجد اللاهوت السياسيّ ولاهوت التحرير بذلك وعيًا أكثر رهافةً للمشكلة . فوعي أنّ التخصيص الحديث للدين ساهم في نموّ الإلحاد الحديث قادهما إلى برنامج دين ولاهوت لما بعد البرجوازيّة ، برنامج لا يستعيد في اللاهوت بطريقة غير نقديّة الإنسان الحديث بكونه نتيجة الحداثة ومسارها التخصيصيّ [٥٢] . فالمقولة النقيضة (antithèse) يعبّر عنها واقعيًّا بلاهوت الشعب [٥٣] . فالشعب أو القاعدة ليس هو هنا فقط غاية اللاهوت ومخاطَبه ، بل موقعه وموضوعه . الصراع في سبيل الله يصبح إذّاك صراعًا لأجل أن يتمكّن الجميع أن يصبحوا أشخاصًا أمام الله [٥٤] . فالكلام الجديد في الله غير ممكن إلاّ في إطار ممارسة محرِّرة .

ومع هذا كلّه ، يسترعي اللاهوت السياسيّ الانتباه إلى ما في المذاهب اللاهوتيّة الحديثة ، التي تنطلق من الشخص أو العلاقة " **أنا – أنت** " ، من جوانب أُهملت . ولكن يمكن التساؤل : " أليست هي نفسها ضحيّة تبسيطات لربّما أخطر . لقد بيّنا من قبل أنّ المجتمع ، وبالتالي البُعد السياسيّ ، ليس البُعد الوحيد وليس في أيّة حال البُعد الأعمّ ، الكفيّ وحده ، لمسألة الله [٥٥] . لذلك عاد اللاهوت السياسيّ فوسّع بوجه أساسيّ نقطة انطلاقه ، بقوله إنّ الدين يجب أن يكون سياسيًّا وصوفيًّا معًا [٥٦] . ولكن ما يضعه الإلحاد موضع الشكّ هو بالتدقيق شرط إمكانيّة الصوفيّة ، ما دامت تُفهم بالمعنى التأليهيّ التقليديّ . لا يمكن تناول هذه المسألة تحت شعار " **التطبيق العمليّ** " إلاّ إذا فهمنا ذلك التطبيق بالمعنى الدقيق للفلسفة الحديثة كتطبيق للحرّيّة ، إذن تمامًا باستعادة الفلسفة الحديثة للحرّيّة المذمومة ، فنضع من جديد في أفق الحرّيّة المسألة الماورائيّة لمعنى الحرّيّة في مجمل الواقع .

بما أنّ هناك ، في إطار الفلسفة السياسيّة وسياقها ، مَن لا يني يشبعنا بتبسيطات في شكل شعارات تجعل كلّ مناقشة جدّيّة مستحيلة ، فعلينا التصدّي لبعض الأمور . *لنبدأ بمسألة أوّليّة* : إذا لم يكن من المقصود بكلمات " **دين ولاهوت لما بعد البُرجوازيّة** " الوقوع من جديد في لاهوت سابق للبرجوازيّة ، فلا بدّ من أن يُختزن في لاهوت ما بعد البرجوازيّة جميع المكتسبات الإيجابيّة للذاتيّة البرجوازيّة الحديثة ،

والتقدّم في المعرفة والإنجاز الذي أحرزته الحرّيّة الفرديّة . ولا يكون ذلك ممكنًا ، خصوصًا بعد الرفض المتمادي الذي جابه به اللاهوت الكاثوليكيّ الحداثة ، إلاّ بإعداد واقعيّ للإشكاليّة الحديثة ، عوضًا عن رفضها رفضًا شاملاً وتجريديًّا . *والمسألة الحقيقيّة* عندئذٍ هي في معرفة هل يمكن تناول هذه المهمّة بوجه صحيح تحت شعار التطبيق العمليّ فحسب [٥٧] . التطبيق العمليّ كلمة ملتبسة ، تدلّ معًا على العمل المنتج (علاقة مَن يعمل بالموضوع) وعلى عمل التواصل الحرّ (علاقة مَن يعمل بمَن يعمل) . وعندما يُستعمل هذا المفهوم كشعار سحريّ ضدّ لنظريّة يُزعم أنّها من التجريد المحض ، للدعوة إلى الحقيقة الحسّيّة ، فذلك يجعله في مواجهة تجريديّة للنظريّة ويصبح هو نفسه فارغًا ومجرّدًا . إزاء ذلك لا بدّ من التذكير بحقيقة مُبتذلة هي أنّ العلاقة بين النظريّ والعمليّ تكوّن أوّلاً بذاتها مشكلة نظريّة . ولا بدّ من الالتفات ، في هذا السياق خصوصًا ، إلى تحذيرات **أدورنو** أمام تطبيق غير معقول لا يعترف إلاّ بذاته كمقياس ويصير بالتالي شموليًّا . " **إنّ شكل التطبيق له جدّيّة فظّة ... من هو غير المحدود تدافع عنه النظريّة . وبرغم كلّ عبوديّتها هي في العبوديّة وكيلة الحرّيّة** " [٥٨] . النظريّة إذا فُهمت جيّدًا ، هي نفسها تطبيق عمليّ ، وبما أنّ التطبيق المسؤول هو تطبيق معقول ، هذا يعني تطبيقًا أُعمل فيه الفكر نظريًّا . وفي آخر الأمر ، ليس الإيمان با لله نظريّةً وليس تطبيقًا عمليًّا بالمعنى الحديث للكلمة ، بل صورةً فرديّة تتقاطع فيها عناصر نظريّة وعمليّة . لذلك لا يمكن حصرها بوجه صحيح في إطار معَدّ سابقًا ، من جدليّة النظريّة والتطبيق التي هي في الحقيقة من توجّه ماركسيّ . الإيمان با لله مع تطلّبه لأشكال من الفهم البشريّ لا يستطيع أن يُفهم ، في آخر المطاف ، إلاّ انطلاقًا من ذاته [٥٩] . والباقي كلّه يؤدّي إلى إنقاصات للإيمان مثل تلك التي يمارسها الإلحاد الحديث .

محاولة تأسيس الإيمان با لله على ذاته والدخول في مناقشة مع الإلحاد الحديث انطلاقًا من موقف إيمانيّ جذريّ يؤدّي إلى نموذج لاهوتيّ مع الإلحاد يمكن أن نَسِمه بالجدليّة . فبينما النموذج الحواريّ يبحث في موروث اللاهوت الطبيعيّ عن قاعدة فهم مشترك ، يمكن الإيمان با لله والإلحاد انطلاقًا منها ، وبالتناوب أن يُدركا

ويُناقشا ويدخلا بالتالي في حوار متبادل ، يضع النموذج الجدليّ هذه القاعدة موضع الشكّ . فهو لا يعرف علاقةً إيجابيّة ، بل علاقة تناقض فحسب . وبهذه الصيغة قسمٌ كبير من اللاهوت الإنجيليّ الحاليّ يدير النقاش مع الإلحاد والمعاصر .

٣- التحديد الجدليّ لعلاقة المسيحيّة بالإلحاد

في القرن السادس عشر لم تكن مسألة اللاهوت الطبيعيّ موضوع منازعة بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الإصلاحيّة . وما كانوا يعلّمون عن معرفة الله الطبيعيّة أي العقليّة ، في البروتستانتيّة القويمة في القرن السابع عشر ما يغاير تعليم اللاهوت الكاثوليكيّ في العصر نفسه . ولم يحدث الانقلاب إلاّ في القرن التاسع عشر ، خصوصًا في اللاهوت الليبراليّ : وفي عصرنا صارت مسألة اللاهوت الطبيعي ، بسبب لاهوت **كارل بارت** الجدليّ [٦٠] ، موضوع نزاع جديدًا ، لم يُعرف من قبل حتّى الآن ، بل الموضوع المتنازع فيه [٦١] .

كان منطلق **بارت** الشابّ في "*الرسالة إلى الرومانيين*" (١٩١٨ ، طبعة ثانية ١٩٢٢) التباين بين الله والعالم . فالله هو الآخَر كلّيًا ، أزمة العالم وإلغاؤه . ورسالة الله الخلاصيّة ليست " **رسالة دينيّة ، ولا تعاليم وتوجيهات في شأن الألوهة ، أو تأليه الإنسان ، بل رسالة إله هو مغاير كليًّا ، لا يستطيع الإنسان أبدًا بصفته هذه أن يعرف عنه شيئًا أو يكون له منه شيء والذي منه لهذا بعينه يأتي الخلاص** " [٦٢] . وبالتالي يرى **بارت** ، بحسب الصياغة الشهيرة في الجزء الأوّل من "*عقيدتيه*" (*Dogmatique*) ، مقايسة الكائن (*analogia entis*) أنّها " **اختراع المسيح الدجّال** " والسبب الوحيد الجدّيّ لكي لا يصير الإنسان كاثوليكيًّا [٦٣] . والسبب في هذه الصياغة الصارمة جدًّا بادٍ للعيون : **فبارت** يرى مقايسة الكائن واللاهوت الطبيعيّ المؤسَّس عليها في نسق واحد مع اللاهوت الاستحداثيّ لعصر الأنوار والليبراليّة التي يحاربها . هناك تصير الطبيعة والعقل والتاريخ وتديّن الإنسان الطبيعيّ إطارًا ومقياسًا للإيمان ، والمسيحيّة مجرّد حالة خاصّة من الإنسانيّ الحياديّ والشامل [٦٤] . فاستنادًا إلى هذه الخلفيّة يجب فهم الفصل الشهير : " **التنزيل الإلهيّ**

كإلغاء للدين " في الجزء الثاني من القسم الأوّل من "*العقيديّة*" . القضيّة المركزيّة هي الآتية : " **الدين هو كفر . الدين هو صفقة ، ويجب القول : صفقة الإنسان الملحد** " [٦٥] . إنّه بناء عنيد يقوم به الإنسان ، محاولته المتغطرسة أن يستولي هو نفسه على الله ، وأن يبنيه بالتالي على صورنه ومثاله . إنّه عبادة أوثان أو برارة بحسب الأعمال [٦٦] . ولذلك تنقلب الصوفيّة إلحادًا . والاثنان هما وجهان للدين . فويرباخ مصيب : الإلحاد يفضح سرّ الدين [٦٧] . " **التنزيل لا يستند إلى دين الإنسان الموجود والثابت من قبل ، بل يناقضه كما ناقض الدين قديمًا التنزيل ، ويلغيه كما ألغى الدين قديمًا التنزيل** " [٦٨] . صحيح أنّ هذا التناقض ذو طبيعة جدليّة . وهو يلغي الدين بمعناه المزدوج . لهذا السبب : " **الدين المسيحيّ هو الدين الحقيقيّ** " [٦٩] .

وقد قام **بارت** لاحقًا بتصحيحات جوهريّة لحكمه القاطع على اللاهوت الطبيعيّ كما يَفهمه اللاهوت الكاثوليكيّ ، بخلاف لاهوت عصر الأنوار ، وقال في الأديان قولاً أكثر إيجابيّة [٧٠] . إلاّ أنّ مشروعه الأصليّ قد ترك في اللاهوت البروتستانتيّ المعاصر أثرًا واسعًا ، لا نستطيع هنا سوى الإشارة إليه . لقد أوحى بكتابات تعود كلّها إلى محاولة تأسيس *موقف وراء التأليه والإلحاد* ، وإفساح المجال بالتالي أمام مطالب الإلحاد المشروعة مع رفض التأليه . وفي الوقت عينه ، إنّ كلمة " **موت الله** " التي ترجع ، كما ذكرنا ، إلى نشيد لوتريّ قديم ، يجب أن تستعاد في اللاهوت ، وأن " **تلغى** " بالتالي لاهوتيًّا .

نجد هذه المحاولة ، بصفتها الأكثر أصالة ، في مدوّنات **بونْهوفِر** ، حين كان في أسر النازيّين [٧١] . نجد هنا مخطّط مسيحيّة بلا دين . وعلى كون مفهوم **بونْهوفِر** للدين يغاير مفهوم **بارت** ، فهو يتّفق معه على أنّ الدين لا يمكن افتراضه سابقًا اليوم وغدًا ، في عالمنا الخالي من الدين [٧٢] . ولكن لا حاجة للمسيحيّ في أن يتأسّف على ذلك ، لأنّه هو بذاته ما يؤدّي بنا إلى " **معرفة حقيقيّة لحالتنا أمام الله** " . ألا يدع إله يسوع المسيح نفسه مستبعدًا من العالم إلى الصليب ، إنّه عاجز وضعيف في العالم ، وإذّاك فقط هو قريب منّا ومساعد لنا . وعليه يُمكن القول : " **أمام الله**

ومعه **نحيا بدون ا لله** " . وحالة الإلحاد تحرّر النظر إلى إله الكتاب المقدّس ، " **الذي بعجزه في العالم يحصل على القدرة والرُحب** " [٧٣] . " **إنّ العالم المحرَّر هو أكثر إلحادًا ، ولذلك بالضبط يمكن أن يكون أقرب إلى ا لله من العالم غير المحرّر** " [٧٤] . يستند **بونْهوفِر** إذن ، في جوابه عن الإلحاد الحديث ، إلى لاهوت للصليب مجدَّد .

لم يتّسع تأثير **بونْهوفِر** إلاّ في الستّينات فقط ، إذن في حالة تختلف تمامًا عن تلك التي عرفها ، وممّا يؤسف له أن ذلك التأثير كان من نمط لا يخلو من السطحيّة . وتبدّدت هذه التأثيرات في اللاهوت الألمانيّ أوّلاً في الجناح المتشدّد من مدرسة **بولْتمان** ، حيث وسّع **براون** برنامج بولتمان لإزالة الأساطير (démythologisation) إلى فهم ا لله الذي يفترضه العهد الجديد ، وفسّر ا لله بطريقة وجوديّة كأنّه " **أصل ترْحالي** " ، " **أصل الأمان والواجب المتأتّي من الغير** " ، " **أحد أشكال التعايش** " [٧٥] . وبطريقة مماثلة تسعى **دوروتيه زولّه** إلى إمكانيّة للإيمان با لله بطريقة مُلحدة [٧٦] . " **ا لله يكون في ما يكون بين البشر** " [٧٧] . الإيمان هو " **أحد أشكال الحياة** " [٧٨] ، " **أحد أنماط الوجود هنا** " [٧٩] ، " **حركة من الوجود** " [٨٠] . وبهذا الإلحاد المسيحيّ تسعى **زولّه** إلى وضع حدّ وراء الإيمانيّة والإلحاد ، مع تبسيط الاثنين بحسبانهما مُوضِعَين (objectivants) [٨١] . وفي النهاية موقفه كموقف براون يبلغان إلى ما أراده تمامًا **فويرباخ** ، ولا يمكن تمييزه من أنسنة خالصة [٨٢] .

وفي خارج ألمانيا انتهى الأمر ، بالاستناد المباشر إلى **كارل بارت** ، و**بونْهوفِر** ، وجزئيًّا **هيجل** ، إلى لاهوت موت ا لله [٨٣] المزعوم ، الذي أثار كثيرًا من هزّ الرؤوس داخل اللاهوت وأكثر من ذلك خارجه . فبحسب الحالات الخاصّة ، كان المفهوم بذلك أشياء تختلف اختلافًا بيّنًا : موت ا لله في الثقافة الحديثة المعلمنة (**فاهانيان**) ، في اللغة (**فان بورين**) ، في صمت ا لله (**هاملتون**) ، إلى لاهوتيّات الفراغ (*kenosis*) المتطرّفة ، القائلة بأنّ ا لله مات في يسوع المسيح بالمعنى التاريخيّ العالميّ (**ألتيزر**) . وقد عُمّمت هذه الأفكار في كتاب الأسقف الأنجيليكانيّ **روبنسون** "*أمين لله*" (*Honest to God*) [٨٤] . وهو مجموعة من التبسيطات غير المُعدّة ، يبيّن مع ذلك ما يشعر به كثيرون بوجه من الوجوه . ومن الصحيح أنّ الناس لم يلبثوا أن

وعوا ما تحمل تلك الحركة اللاهوتيّة المنسجمة مع الذوق الرائج من تناقض مع ذاتها . فإذا كان ا لله قد مات فاللاهوت يموت أيضًا ، وهذا ما تحقّق على الأقلّ بالنسبة إلى لاهوت موت ا لله . فلم يدخل في نقاش مع الإلحاد الحديث ، بل تراجع ببساطة أمامه ، فحرم نفسه من أيّ إمكانيّة بمجادلة على غير قواعد الإلحاد . وما بقي فهو بعضُ واجهات تغطية لغويّة بدون مضمون لاهوتيّ .

و لم تعد تظهر محاولة جدّيّة إلاّ عند **مولْتْمان** في كتابه " *ا لله المصلوب* " . فهو يستمرّ تمامًا على خطى **بارْت وبونْهوفِر** ، مُنطلقًا من " **صليب المسيح كأساس ونقد للاّهوت المسيحيّ** " [٨٥] . وبذلك أُقصي اللاهوت الطبيعيّ ، الذي يمرّ بجانب الصليب ، إذا صحّ القول ، فيبغي الكلام في ا لله في سياق استنتاجيّ انطلاقًا من الواقع القابل للاختبار إلى أساسه المطلق ، فينتهي إذّاك إلى مفهوم تأليهيّ لإله عصيّ على الانفعال [٨٦] . وفي رفض هذا الإله يقع حقّ " **الإلحاد المسيحيّ** " [٨٧] . نقطة انطلاق **مولْتْمان** ليست التماثل بل الجدليّة [٨٨] . هنا يعرف ا لله بطريق ضدّه ، والإلحاد هو بوجهٍ ما افتراض سابق لمعرفة ا لله . وفي الواقع ، إذا كان الانطلاق من موت ا لله على الصليب ، وحُمل ذلك على محمل الجدّ ، فعندئذٍ يكون الإلحاد جزءًا من حقيقة ا لله ، وهو في الوقت عينه مُلغى منها . حينئذٍ يكون الإلحاد مسبوقًا بالإله على الصليب ، وقد أُدرك ثانيةً وحُطّم منه الرأس . الإلحاد والتأليه يُلغَيان انطلاقًا من الصليب . " **بفضل لاهوت الصليب الثالوثيّ ، يخلص الإيمان من النزاع ومن التمييز بين الإلحاد والتأليه** " [٨٩] . ولكنّ النتيجة عند **مولْتْمان** أنّ ا لله يكون قائمًا في تاريخ خطيئة البشريّة بطريقة هيجليّة تقريبًا بحيث لا يمكن الـ " **في الذات** " والـ " **لأجل الذات** " الإلهيّ (الثالوث الذاتيّ) أن يُميَّز من تاريخ الانفعال الأرضيّ . وهنا نقطة انطلاق **مولْتْمان** الجذريّة " **من عل** " ، من لاهوت التنزيل أو الصليب ، تنقلب جدليًّا إلى مفهوم لله يكاد يكون أسطوريًّا ومأسويًّا لا يميّز بكفاية ا لله من العالم . والجدليّة الأصليّة تعود إلى الذاتيّة . والطرفان يتلامسان .

والسؤال الذي علينا أن نطرحه على اللاهوت الجدليّ الذي أطلقه **كارْل بارْت** هو الآتي [٩٠] : أليس من الممكن صيانة تعالي ا لله وكلمته بطريقة أخرى غير جعل

الإنسان وجوابه ، الإيجابيّ والسلبيّ ، لحظةً من كلمة الله وفعله ، الأمر الذي يؤدّي بسهولة إلى جعل الله لحظةً من الإنسان . وهذا يعني اتّخاذ الإنسان كشريك وضعه الله حرًّا أي مستقلاً نسبيًا ، يفترضه الله في تنزيله قادرًا على سماع كلمة الله وفهمها (بقوّة المطاوعة) . إنّ علاقة الإيمان (*analogia fidei*) تفترض لها من قبل إذن علاقة خَلق (*analogia entis*) . وهذه ليست إطارًا مستقلاً للوحي معَدًّا من قبل يقلّصه ويجعله حالةً خاصّة داخل عموميّة مُعَدّة من قبل . إنّها بالأحرى ممّا يفترضه التنزيل ، وما يقتضيه هو نفسه لإمكانيّة حصوله . إنّها ، لأجل التنزيل وكصيغة للكائن المخلوق ، أبعد من نفسها تمامًا ، محض إمكانيّة بالنسبة إلى الله [٩١] .

لم يغب قطّ إذن حتّى عن اللاهوت البروتستانتيّ الحاليّ ما يقتضيه حقًّا اللاهوت الطبيعيّ . إنّه حيّ جدًّا ، في إطار مسألة الله ، عند اللاهوتيّين الآتين من لاهوت العلاقة المتبادلة لـ **بول تيليخ** ، مثلاً في التحليلات الظاهراتيّة لِـ **جلكي** [٩٢] ، وفلسفة الطبيعة الجديدة ، في *لاهوت الصيرورة* [٩٣] . و **بانّنبرغ** هو الذي يُبرز بالأكثر هذا الاقتضاء [٩٤] . إنّه يؤاخذ وجهة نظر **كارل بارْت** الجذريّة إلى الإيمان بأنّها لا تصل إلى أبعد من مجرّد تأكيد الله ، وتكون هي نفسها إذّاك مثلاً أقصى للذاتيّة الحديثة . **" إنّه مثَل على التكيّف المفرط في اللاهوت مع الأنماط الثقافيّة المعاصرة ، أنّ اللاهوت الجدليّ ظنّ أنّ له القدرة على قبول المجادلة الإلحاديّة ، والتغلّب عليها بإيمان جذريّ بالتنزيل . هذا هو الوجه الأقل كلفةً في الحداثة ، بالنسبة إلى نسق العيش الثقافيّ عند اللاهوتيّين "** [٩٥] . إنّه في العمق يجعل الإلحادَ ، بطريقة متناقضة ، المفترَضَ السابق الطبيعيّ للإيمان ، وبالتالي للاّهوت الطبيعيّ [٩٦] . ولكن إذا لم يكن للإيمان مُستنَد في السِّمة الإشكاليّة للوجود الإنسانيّ ، فإنّه يصبح غير معقول وقَسْريّ [٩٧] . وبالعكس ، على اللاهوت والكنيسة أن يتخلّيا اليوم عن الوجه القسريّ ، والقبول بمجادلة الإلحاد الحديث .

موقف **بارْت** ليس منطلَق اللاهوت البروتستانتيّ الحاليّ الوحيد لمناقشة الإلحاد الحديث . يُدخلون إلى جانبه أيضًا في المناقشة موقف **لوتر** ، كما فعل على الخصوص **إيبلينغ** [٩٨] و **يونْجل** [٩٩] . وهو يتّفق مع موقف **بارْت** لتأكيد أن ليس من معرفة

حقيقيّة لله إلاّ في الإيمان . " **إذ إنّ الاثنين هما من الكومة عينها : الإيمان وا لله** " . من أراد أن يجد الإيمان خارجًا عن ا لله يجد إبليس . إلاّ أنّ الإيمان هو يصنع الاثنين ، ا لله والصنم [١٠٠] . فحيثما يوضع ا لله والإيمان في ارتباط هكذا وثيق ، يبدو الارتياب الفويرباخيّ بالإسقاط فارضًا نفسه على وجه التقريب . فالموقف اللوتريّ معرَّض بالتالي منذ مُنطلقه إلى الاعتراض الإلحاديّ [١٠١] . وفي الحقيقة هو نقيض الإلحاد . فالقول عند **لوتر** : " **ما تربط به وتسلّم له قلبك ، هذا هو بالمعنى الصحيح إلهك** " [١٠٢] . والقول عند **فويرباخ** هو العكس تمامًا : " **قلبه هذا هو إلهه** " [١٠٣] .

صحيح أنّ السؤال المطروح هو معرفة كيف يمكن ليس فقط إثبات هذا الاختلاف الأساسيّ ، بل جعله جليًّا حتّى لعيون غير المؤمنين . وبالتالي كيف يمكن البرهان على أنّ ما يؤمَن به يفهمه الجميع ، أي أنّه معقول . هنا يتميّز موقف **لوتر** من موقف **بارْت** ، بمعنى أنّه لا يؤكّد ارتباط ا لله والإيمان فقط ، بل أيضًا ارتباط الإيمان أو الكلام بالحالة [١٠٤] . في كلمة " ا لله " ، وفي كلام ا لله ، ليس ا لله وحده ما يُبرز ، بل حالة الإنسان أيضًا تصبح جليّة . وأكثر من ذلك تمسّ كلمة " ا لله " وكلام ا لله حتّى الحالةَ الأساسيّة للإنسان كحالة الكلام ، إنّها تعني الإنسان في كلامه [١٠٥] . فكلمة " ا لله " ترجع إلى واقع " **أنّ الإنسان ليس سيّد نفسه . إنّه يحيا بقوّة كلمة ليست كلمته ، وهو في الوقت عينه جائع إلى قوّة كلمة هي أيضًا لا يمكن أن تكون كلمته** " [١٠٦] . فا لله إذن هو سرّ الحقيقة الواقعة [١٠٧] . ولكنّ الإنسان ، بسبب ارتباطه بالكلام ، لا يعرف هذا السرّ إلاّ في الكلام وبالكلام . وفي الكلام وحده تخرج إلى النور الحقيقة عن ا لله وعن الإنسان . وكلام ا لله وحده يظهر أنّ الإنسان كان دومًا معنيًّا با لله . لذلك تستحيل معرفة سرّ الحقيقة قبل كلام ا لله ، ولكن يمكن التحقّق من حقيقة كلمة ا لله بكيان الإنسان والعالم ، بمعنى جعله حقيقيًّا وإيصاله إلى الحقيقة (*verum facere*) [١٠٨] .

وعليه يكون الصراع مع الإلحاد صراعًا لأجل العالم ولأجل الإنسان . ولكنّ هذا الصراع لا يجري ، كما في اللاهوت الطبيعيّ وجزئيًّا أيضًا في التحديد الحواريّ للعلاقة بين الإيمان با لله والإلحاد ، على قاعدة مشتركة حياديّة ، من إمكانيّة طبيعيّة

لمعرفة الله ، سابقة للإيمان ولعدم الإيمان . ليس الإيمان - وهنا نقد **لوتر** يتّفق مع نقْد **بارْت** - حالةً خاصّة داخل عموميّة أوسع [١٠٩] . نقطة الانطلاق هي حقيقة الإيمان التي تلاقي حقيقة عدم الإيمان كحالة في واقع الإنسان ، لتقنعها بهلاكها وضلالها . نقطة الانطلاق هي وعد الله ، وعد الكلام المنزل ، الذي يتقيّد به الإيمان ولكن يناقضه عدم الإيمان . لا يضطرب كلام **لوتر** في إطار : معرفة الله الطبيعيّة والفائقة الطبيعة ، بل في إطار : الشريعة والإنجيل [١١٠] .

مع ذلك نتيجة هذا الطرح أنّ معرفة الله الحقيقيّة غير ممكنة إلاّ في الإيمان بكلام الله ، أنّنا لن نستطيع أبدًا الكلام عن الله في ذاته ، بغضّ النظر عن الإنسان ، بل دائمًا وفقط عن الله بالنسبة إليّ وإلينا ، عن الله في علاقته بالإنسان [١١١] . إنّ من لا يلتفت إلى هذه العلاقة ويتكلّم على كيان الله في ذاته بالتجريد يتعرّض لخطر موضعة الله وحرمانه في الوقت ذاته من ألوهيّته . تأكيد وجود الله عندئذٍ هو من الإلحاد بقدر إنكاره [١١٢] . لذلك يجب استبدال علم الكيان القديم (ontologie) الجوهريّ بفكر عقلانيّ . " **إنّ تمثّل الله بدون العالم هو مجرّد فكرة حدّ ، تعبّر عن هذه الحقيقة أنّ الأوّلية المطلقة تعود إلى الله في علاقة الله بالعالم** " [١١٣] . ومن جهة أخرى إنّ الله الذي هو فوقنا (*supra nos*) هو لا شيء بالنسبة إلينا (*nihil ad nos*) ، لا يهمّنا [١١٤] . وبذلك يغيب أيضًا التمييز المدرسيّ بين كيان الله المتصوّر في الراحة وعمله . ومن تأكيد استحالة الكلام على الله بغضّ النظر عن عمله ينتج " **أنّ كيان الله في صيرورة** " [١١٥] . وهنا خطر الاقتراب من موقف **هيجل** القائل بأنّ الله لا يمكن أن يكون بدون العالم مع كلّ التباساته [١١٦] . لذلك هناك خطر في التحديد الجدليّ بين الإيمان وعدم الإيمان ، حتّى في الصيغة اللوتريّة ، بأن ينقلب إلى تماهي الاثنين ، بحيث يستحيل البرهان على تمايزهما ، بل يمكن تأكيده فقط بقرار . إذن يبدو أنّ خطر الإلحاد لا يُستبعَد تمامًا ، لا في علم الكيان الجوهريّ القديم ، ولا في لاهوت العلاقة التي تطوّرت انطلاقًا من **لوتر** .

وما يدعو إلى الاهتمام ، مع ذلك ، أنّ **لوتر وتوما** لا يتعرّضان للخطإ نفسه فقط ، بل هما متقاربان في مقولتيهما بوجه مدهش . من المعلوم جيّدًا أنّنا ، بحسب

توما ، نعرف عن الله بالحريّ ما ليس هو ، لا ما هو . وما هو معلوم أقلّ أنّ ذلك صحيح أيضًا ، بحسب **توما** ، في الإيمان . وبالتنزيل لا نعرف أكثر ما هو الله ، ونحن متّصلون به كما بمجهول (*quasi ignoto*) . بالتنزيل نعرف فقط من بين أعماله ما هو أكثر وأكبر [١١٧] . لا ننكر أنّ طرح **توما** هذا يتعارض ، في أماكن كثيرة ، مع مقولاته عن ذات الله . إلاّ أنّ هذا الكلام يظهر *أنّه ليس هناك بين لاهوت توما الماورائيّ واللاهوت العقلانيّ من أصل لوتريّ تعارُض مانع ، بل هناك بالحريّ مشروعان متكاملان* يسعيان على مستوى الموضوع إلى قول الشيء ذاته ، ولكنّهما كليهما محدودان ، وفيهما أخطار ، ولذلك يحتاجان أن يكمّل كلٌّ منهما الآخر بطريقة نقديّة . وفي هذه المسألة الأساسيّة ، حيث الأمر بالنسبة إلى كلٍّ منهما أن يكون أو لا يكون ، هما لا يستطيعان الاضطلاع بأمانة بمهمّتهما إلاّ بالعمل معًا ، لا الواحد بعكس الآخر .

بنظرة إلى الوراء نستطيع أن نلاحظ باختصار أنّ هناك إحراجًا شديدًا تشترك فيه جميع المواقف اللاهوتيّة في مواجهة الإلحاد . وهذا الإحراج قائم في الوضع الدفاعيّ كما في الوضع الحواريّ ، اللذين يعملان كلاهما مع اللاهوت الطبيعيّ ، وكذلك في الأوضاع الجدليّة التي تنكر هذا اللاهوت وهي بذلك في خطر الانقلاب إلى لاهوت طبيعيّ صرف . ولربما أنّنا لا نغلط بالقول إنّنا هنا أمام إحراج واضح وصريح للاّهوت الحاليّ . نفتقر إلى لغة ومقولات معَدّة لنستطيع الكلام في الله بوضوح . فبعدما صارت الفلسفة ملحدة بقصد أو بصمت أو بمنهج ، صارت جميع المفاهيم الفلسفيّة ، مفهوم الجوهر كمفهوم العلاقة ، عرضةً لسوء الفهم في معنى الإلحاد . فالإيمان ومعه اللاهوت لا يستطيعان ، إزاء الإلحاد ، تجنّب مسألة مُفترضاتهما وشروط إمكانيّتهما بطريقة جديدة تمامًا . وهذه المسألة اللاهوتيّة الأساسيّة قد توضّحت في هذا الوقت إزاء المسألة النهائيّة في الفصل الأخير . إذا كنّا قد بيّنّا في الفصل الأخير أنّ المسألة الأساسيّة في الماورائيّات ، مسألة الكيان ، هي الأفق الوحيد المناسب لمسألة الله ، فعلينا الآن أن نوضّح بدقّة هذه المسألة . وهذا ضروريّ سواء أكان ذلك بسبب نقد اللاهوت الكيانيّ التقليديّ الذي ضمن

الفلسفة ، أم بسبب المساءلات النقديّة للاّهوت الجدليّ . والسؤال الآن هو الآتـي : *ما هي العلاقة الصحيحة بين مسألة الله ومسألة الإنسان ؟ وهل علينا معالجة مسألة الله في أفق مسألة الكيان أو بالعكس مسألة الكيان في أفق الله ؟* مسألة العلاقـة بـين الإيمـان والفكـر ، بـين اللاهـوت والفلسـفة ، بـين اللاهـوت الطبيعـيّ واللاهـوت المنـزل ، تطرح إذّاك بطريقة جديدة . ونصل بذلك إلى جوابنا الشخصيّ عن تحدّي الإلحاد الحديث .

الفصل الرابع

اختبار الله ومعرفة الله

١– مشكلة اللاهوت الطبيعيّ ومطلبه

الرسالة المسيحيّة في شأن الله صارت اليوم للكثيرين لغةً غريبة ، غير مفهومة ، وغير مستوعَبة . حتّى كأنّ أسئلتها وأجوبتها أضحت بلا معنى في قرينة اختبار اليوم . وهذا الإلغاء لمفترضات الفهم الأساسيّة يعني اليوم لا حقائق هامشيّة وتمهيديّة فحسب ، بل كلمات البشارة الرئيسيّة بعينها (الله ، الخطيئة ، الفداء ، النعمة) ، فلم يعُد الأمر متعلّقًا اليوم أوّلاً بهذه أو تلك من حقائق الإيمان ، بل بإمكانيّة الإيمان نفسها . لقد أضعنا بنسبة كبيرة البُعد الإيمانيّ الذي هو بُعد السرّ . وعليه يعيدنا الأمر، من الناحية اللاهوتيّة ، إلى بدايات الفهم . فقدرتنا الاختباريّة هي ، بقسم كبير منها ، منحصرة بالمحسوس ، بالمَقيس ، وبما يمكن عمله . لذلك على اللاهوت العقيديّ ، في مجتمعنا العلمانيّ ، أن يُعنى أكثر من الماضي بمفترضات الفهم الخاصّة به . وإعمال الفكر هذا في مُفترضات فهم الإيمان يدعى لاهوتًا طبيعيًّا [1] .

لا بدّ من الاعتراف بأنّ حالة اللاهوت الطبيعيّ الحاضرة فيها مفارقات . فبمقدار ما تتطوّر ، في اللاهوت الحاليّ ، الدعوة إلى مناقشة مفترضات فهم الإيمان ، أضاع اللاهوت الطبيعيّ حظوته . اللاهوت الطبيعيّ هو ، إذا صحّ القول ، المركز العصبيّ للاّهوت الحاليّ (**يونجل**) .

الكتاب المقدّس لا يعرف تفكيرًا صريحًا في مفترضات فهم الإيمان ، ولا يعرف إذن أيضًا اللاهوت الطبيعيّ . ولكنّه يمارسه ممارسةً كبيرة . فهو يعيش في محيط متّسم بسمات الدين تمامًا . لذلك بوسعه الرجوع أيضًا طبيعيًّا لا إلى تصوّرات واختبارات دينيّة فحسب ، بل إلى اختبارات يوميّة إنسانيّة محضًا لاستعمالها كأمثلة للمقولات الدينيّة . نجد ذلك في الصفحات الأولى من الكتاب المقدّس ، في قصّتي *الخلق* .

فهما يستعيدان تصوّرات دينيّة قديمة جدًّا للبشريّة ، ندعوها الآن أسطوريّة ، لإعادة تفسيرها بطريقة نقديّة في ضوء الاختبار الإيمانيّ الخاصّ . إنّ مزامير الخلق على الخصوص هي التي تبيّن كيف يدرك إنسان العهد القديم المتديّن ، انطلاقًا من حقيقة العالم ، قدرة الله ومجده (راجع المزامير ٨؛ ١٩؛ ٢٩؛ ١٠٤؛ ١٤٨) . الجاهل وحده يقول في قلبه : ليس إله (مزمور ١٤: ١) . وفي الزمن الأخير من العهد الأخير بدأت معرفة الله هذه " **الطبيعيّة** " تصير موضوع إعداد عقيديّ : " **إنّ جميع الذين لم يعرفوا الله هم حمقى من طبعهم ، لم يقدروا أن يعلموا الكائن من الخيرات المنظورة ، ولم يتأمّلوا المصنوعات حتّى يعرفوا صانعها** " (حكمة ١٣: ١-٥) .

أمثال يسوع في العهد الجديد لها معنى أساسيّ . فهي تجعل عالَم الاختبار اليوميّ البشريّ مثلاً لملكوت الله . وكلّ مساقات الطبيعة والإنسان هي جديرة بأن تصوّر الخلاص المعاديّ ، ويسوع يستند إلى الاختبارات اليوميّة البشريّة ليجعل رسالته مفهومةً بالمقارنة مع هذه الاختبارات . وبالعكس ، توضع الاختبارات اليوميّة، بدورها مرارًا ، بأمثال يسوع ، في ضوء غير متوقّع (أمثال المفارقة) . وفي مثَل ملكوت الله يحصل العالم على معناه النهائيّ . أمثال يسوع تجعل العالَم مثَلاً لملكوت الله .

يستعيد العهد الجديد خطاب الأمثال بطريقة متنوّعة . *أعمال الرسل* التي كتبها **لوقا** هي الأكثر مباشرةً في ارتباطها بالاختبارات الدنيويّة . ففي أعمال الرسل لا يرجع **بولس** في خطاباته الرساليّة إلى العهد القديم فحسب ، بل يستند كذلك إلى اختبارات الوثنيّين الدينيّة : إلى الشهادة التي يؤدّيها الله عن ذاته في الطبيعة وفي التاريخ (أعمال الرسل ١٤: ١٦...؛ ١٧: ٢٢-٢٨) .

في *رسائل بولس* لا نجد مثل هذا الرجوع المباشر والإيجابيّ إلى الاختبارات والمعارف " **الطبيعيّة** " ، بل بطريقة جدليّة ونقديّة . أجل يتكلّم **بولس** على معرفة الله انطلاقًا من الحقيقة المخلوقة (روما ١: ١٩...) ، وعلى الخصوص انطلاقًا من الضمير (روما ٢: ١٤) . ولكنّه يقول أيضًا إنّ الوثنيّين ، وإن كانوا قد عرفوا الله ، لم يعرفوه كإله ، لأنّهم رفضوا تمجيده ، واستبدلوا المجد الذي له وحده بالمخلوقات . فأظلمت بذلك قلوبهم وسفهت أفكارهم . وفي هذا الفساد والسفه لا عذر لهم

(روما ١: ٢٠) . إنّ **بولس** ، بجعله الوثنيّين هكذا مسؤولين عن عدم إيمانهم ، يعترف بطريقة غير مباشرة بإمكانيّة معرفة الله عند الوثنيّين وحقيقة ذلك . نقدِر أن نتكلّم هنا على مرجع متناقض. هذا يعني أنّه ليس بالإمكان إقامة تناقض بين لاهوت الصليب ومُقتضى اللاهوت الطبيعيّ . و**بولس** ، مع تشديده على جهالة الصليب (كورنثس الأولى ١ و ٢) يؤثر أن يقول خمس كلمات بعقله على عشرة آلاف كلمة بلسانه (كورنثس الأولى ١٤: ١٩) . وأكثر من ذلك ، هو يريد أن يسبي كلّ بصيرة إلى طاعة المسيح (كورنثس الثانية ١٠: ٥) .

والأمر مختلف في *اللاهوت اليوحنّاويّ* . فيوحنّا يسترجع مطلب الإنسان للخبز (يوحنّا ٦) والنور (يوحنّا ٨) والطريق والحقّ والحياة (يوحنّا ١٤: ٦) ، ليعلن يسوع كجواب نهائيّ عن هذه المطالب . هو ينطلق من أنّ الإنسان في واقع حياته يهتمّ بالبحث عن السعادة ، وأنّ له في ذلك اهتمامًا سابقًا بالخلاص . ولكن لا يتوضّح أخيرًا ما هو النور والحياة والحقّ إلاّ انطلاقًا من يسوع المسيح . وبما أنّ الجواب لا يُفهم إلاّ انطلاقًا من السؤال ، فبالعكس إنّ الجواب وحده هو الذي يلقي الضوء النهائيّ على السؤال . والأمر الذي كانت له نتائج جسام هو إعلان يوحنّا أنّ يسوع المسيح هو الكلمة (*Logos*) المتجسّد (يوحنّا ١: ١-١٤) . فهو يستعيد بذلك مفهومًا استعمله الفيلسوف اليهوديّ **فيلون** ، لكي يوفّق بين إيمان العهد القديم والفكر الهلّينستيّ . وفي خلفيّة إسناد محمول الكلمة إلى يسوع يقينٌ عند يوحنّا أنّ " **كلمة** " الخَلق هو نفسه ذاك الذي في ملء الأزمنة صار إنسانًا في يسوع المسيح . وبطريقة متماثلة جعل اللاهوتُ اللاحق في خدمة الإيمان مفاهيمَ رواقيّة ، أفلاطونيّة ، وأخيرًا أرسطاطاليّة . لقد أراد بذلك التعبير عن أنّ " **الكلمة** " الذي يسود في الحقيقة بشكل جرثومة أو أثر (*λόγος σπερματικός*) ، ظهر بملئه في يسوع المسيح [٢] .

وبالمختصر : إنّ الكتاب المقدّس لا يفكّر مباشرةً ، على وجه التأكيد ، بمفترضات الإيمان الطبيعيّة ، ولكنّه في الواقع يستند كثيرًا وبأوجه عدّة إلى هذه المفترضات . وخلف هذا اللاهوت الطبيعيّ الذي لم يُعمَل الفكر فيه بالتأكيد ، ولكنّه مُمارس

بكثرة ، يقينٌ أساسيّ في العهد القديم ، كما في العهد الجديد ، *بالانتماء المشترك لنظام الخلق ونظام الخلاص* . فالكتاب المقدّس يفهم تاريخ الخلاص المُنزل كتفسير للحقيقة الواقعة . *لذلك ليس الإيمان في الكتاب المقدّس مجازفةً عمياء ، شعورًا غير عقلانيّ ، رأيًا بدون مسؤوليّة ، حتّى تضحيةً بالعقل* . باستطاعة الإيمان ، بل عليه ، بالعكس ، أن يتأيّد بالعقل . والمؤمنون ، في العهد الجديد ، مدعوّون إلى أن يجيبوا جميع الناس بحجّة عن الرجاء الذي فيهم (بطرس الأولى ٣: ١٥) .

لقد توسّع التقليد القديم كثيرًا في شهادة الكتاب المقدّس . والآباء يتكلّمون على معرفة الله الطبيعيّة بوجهين : فتمكن معرفة الله ، كما يرون ، إمّا انطلاقًا من الأشياء المرئيّة ، وإمّا من النفس البشريّة . وكان **إيريناوس** قد تكلّم على السبيل الكونيّ (cosmologique) إلى الله : " **إذ إنّ الخليقة تُعيد إلى الخالق الأوحد ، والعمل يقتضي ربّ عمل ، ونظام العالم يكشف عن الناظم** " [٣] . وتجد الطريقةُ النفسيّة (psychologique) لمعرفة الله التعبيرَ عنها خصوصًا في عقيدة فكرة الله الموجودة بالفطرة عند الإنسان [٤] . و**ترتلّيانوس** يؤكّد أنّ معرفة الله هي مَهْر النفس (*animae dos*) [٥] .

ظهر الشعور بضرورة التبصّر بالعمق في علاقة الإيمان بالمعرفة الطبيعيّة ، على الخصوص ، في النقاش مع غنوصيّة (gnose) العالم القديم . أصل هذه الغنوصيّة لم يتوضّح تمامًا . وسِمتها الثنائيّة المطلقة بين الله والعالم ، والروح والمادّة . ولا يمكن التفكير بالفداء إلاّ بكونه فداءً خارجًا عن العالم ، لا بكونه فداءً للعالم . ومناقشة هذه الرؤية الثنائيّة للعالم صارت ، بالنسبة إلى المسيحيّة الأولى ، معركة حياة وموت . وبهذه المناقشة فقط توضّحت أسس المسيحيّة . ولمقاومة الفصل الغنوصيّ بين نظام الخلق ونظام الفداء ، جرى تحديد الكنيسة للكتب المقدّسة القانونيّة ، فأعلنت بوعي تامّ أنّ العهد القديم الذي يحوي قصّة الخلق يؤلّف مع العهد الجديد القانون الوحيد للإيمان المسيحيّ . وفي تكوين هذا القانون يتمّ التعبير إذّاك عن مبدإ التفسير الكتابيّ الذي ربّما هو الأهمّ في هذا الموضوع : لا بدّ للعهد القديم والعهد الجديد ، للكشف المُنزل عن الخلق وعن الخلاص ، *أن يكون تفسيرهما في نطاق*

وحدتهما الداخليّة وتقابلهما (تماثلهما) المتبادل . ومعنى ذلك في إطار كلامنا أنّ التنزيل الكتابيّ يجب أن يفسَّر انطلاقًا من الحقيقة الواقعة ولأجلها . ويجب على التنزيل الكتابيّ أن يُظهر عقلانيّته الداخليّة وأن يسود كتفسير نبويّ للحقيقة .

يعبّر *التقليد المدرسيّ* عن هذا الانتماء المشترك للخلق والفداء خصوصًا المسلّمة : النعمة تفترض الطبيعة (*gratia supponit naturam*) ، أو الإيمان يفترض العقل (*fides supponit rationem*) [٦] . لا يمكننا الدخول هنا في تاريخ هذه المسلّمة المعقّد ، وفي مشاكل التفسير التي يطرحها . والمسلّمة في معناها الأصليّ لا تعني أنّ الإيمان يفترض عقلاً مثقّفًا قدر المستطاع . فشروط طبيعيّة سابقة كهذه قد تلغي ما للنعمة والإيمان من سمة عدم الاستحقاق ، وتناقض الاختبار الذي كان العهد الجديد قد شهد له ، أنّ الإيمان " يَعلَق " بالحريّ عند الصغار والناس البسطاء . إنّه يعني بالحريّ أنّ التنزيل الإلهيّ يفترض له نفسه ذاتًا تستطيع أن تسمع وتفهم وتقرّر بحرّيّة . لذلك لا يقدر الله أن يدعو إلى الإيمان إلاّ أناسًا يتحلّون بالعقل والإرادة الحرّة ، لا أشياء ميتة أو كائنات حيّة غير روحيّة ، على سبيل المثال . فالإنسان كما هو إذن ، وليس نوع من التطوّر الثقافيّ للإنسان ، ما هو مُفترض للإيمان .

لا نجد إلاّ في العصر الحديث مقولات *للسلطة التعليميّة* في شأن هذه المفترضات الطبيعيّة للإيمان . ولم يكن ذلك بلا سبب ، إذ في العصر الحديث فقط صارت مفترضات الإيمان أوّلاً قابلة للنقاش ، ثمّ في النهاية موضوع نزاع جذريّ . وحصل ذلك بطريقتين : بإفراط في تعزيز العقل ، العقلانيّة (rationalisme) ، حتّى بلوغ مفهوم استقلاليّة الإنسان والعالم الذاتيّة المطلقة ، وردًّا على ذلك ، بإفراط في استصغار العقل الذي يؤدّي إلى القول بأنّ الله لا يمكن البلوغ إليه إلاّ بالإيمان (الإيمانيّة : fidéisme) أو عبر التقليد الدينيّ (traditionalisme) .

لقد قضى المجمع الفاتيكانيّ الأوّل (١٨٦٩-١٨٧٠) على هذين التوجّهين . وقد استعاد مقرّرات بابويّة سابقة وأعلن أنّ الإيمان هو إطاعة تتوافق والعقل (*obsequium rationi consentaneum*) [٧] . لهذا السبب ثبّت المجمع القول ، خلافًا للإيمانيّة والعقلانيّة ، بأنّ الإنسان قادر على معرفة الله معرفةً أكيدة انطلاقًا

من الحقيقة المخلوقة ، بنور العقل الطبيعيّ [٨] . ولا يمكن أن يُفهم فهمًا صحيحًا هذا التحديد لإمكانيّة معرفة الله معرفةً طبيعيّة إلاّ إذا اعترفنا بأنّ له إراديًّا معنى عامًّا جدًّا . فهو يتكلّم على معرفة في *أوسع معنى* ، وليس على فكر جدليّ استدلاليّ محض . وبالتالي ليس هناك تحديد للقدرة على إثبات الله بنور العقل الطبيعيّ [٩] . وعلاوةً على ذلك لا يتكلّم التحديد إلاّ على *إمكانيّة معرفة الله* (*certo cognosci posse*) وهو يتجنّب إبداء الرأي في السّمة الفعليّة لمثل تلك المعرفة الطبيعيّة لله . فالأمر إذن يعود إلى الانفتاح الأساسيّ للعقل ، وليس إلى مسألة معرفة هل هناك أناس واقعيّون توصّلوا فعلاً ، في يوم من الأيّام ، إلى معرفة الله بالنور الطبيعيّ وحده . إنّ عقيدة المجمع الفاتيكانيّ الأوّل هي بالتالي مقولة لاهوتيّة متعالية ، أي إنّها تتناول شروط إمكانيّة يفترضها الإيمان لذاته . وهذه المقولة اللاهوتيّة المتعالية ترمي إلى توضيح مسؤوليّة الإنسان عن الإيمان كما عن عدم الإيمان ، وبذلك إظهار معقوليّة الإيمان واستقامته .

المجمع الفاتيكانيّ الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥) استعاد وكرّر المقولات الأساسيّة للمجمع الفاتيكانيّ الأوّل [١٠] . ولكنّه أدخل في الوقت عينه إشكاليّة المجمع الفاتيكانيّ الأوّل ، الإشكاليّة اللاهوتيّة المتعالية المجرّدة ، في *منظور تاريخيّ محسوس وخلاصيّ* . فمن جهة ، عرض المجمع بإسهاب الصعوبات التي يلاقيها الإنسان الحاليّ ، ومن جهة أخرى ، ثبّت أنّ الجواب عن السؤال الذي هو الإنسان بالنسبة إلى ذاته ، لا يوجد في النهاية إلاّ في يسوع المسيح وحده ، وليس في معرفة الله الطبيعيّة [١١] . إلاّ أنّ المجمع لم يُعْنَ بملاءمة الموقف المتعالي والوجه التاريخيّ أو الخلاصيّ . ففي النصوص المجمعيّة يتبيّن الوجهان جنبًا إلى جنب في استقلاليّة نسبيّة . والتأليف بين وجهتي النظر هو ، لهذا السبب ، واحد من المهمّات التي لا غنى عنها للتفكير العقيديّ في الأمور الأساسيّة .

ليس لهذه المسألة وجه نظريّ فحسب ، بل أيضًا وجه عمليّ . والمجمع الفاتيكانيّ الثاني أعلن في بيانه عن الحرّيّة الدينيّة ، مستعيدًا مقولات عدّة قديمة للتعليم الكنسيّ ، أنّ تلك هي " **مهمّة الكنيسة أن تعرض الحقيقة التي هي المسيح ، وتعلّمها في أصالة ، وأن**

تعلن وتقرّ ، بما لها من سلطان ، مبادئ النظام الاجتماعيّ النابعة من الطبيعة البشريّة " [١٢] . وهذه العقيدة في شأن *مهمّة الكنيسة في تفسير الشريعة الأخلاقيّة الطبيعيّة* هي أساس توجيهات الكنيسة على المستوى الأخلاقيّ الفرديّ والاجتماعيّ . وهي ، على الخصوص ، أساس عقيدة الكنيسة الاجتماعيّة وقبولها الحديث لحقوق الإنسان العامّة . والمشاكل التي تثيرها هذه العقيدة بادية للعيان . ولكن إذا لم تكن هناك إرادة لإنكار ارتباط نظام الخلق ونظام الفداء ، ولجعل المسيحيّة قضيّة نظريّة خالصة ، فلا يمكن رفض هذه العقيدة من حيث المبدأ . هذا علاوةً على أنّ لها في الكتاب المقدّس أساسًا (راجع روما ٢٠: ١٥) . لذلك من الواجب تحديد المشكلة التي تطرحها هذه العقيدة تحديدًا أكثر دقّةً . والحالة هي نفسها كما في موضوع معرفة الله الطبيعيّة ، وتظهر في النقد المردّد مرارًا : أنّ توجيهات الكنيسة الأخلاقيّة تنطلق من مفهوم للطبيعة مكوّن من خارج التاريخ . وبالتالي ، لا مهرب أيضًا ، في مجال توجيهات الكنيسة الأخلاقيّة ، من القيام *بمهمّة التوسّط بين مفترضات الإيمان المتعالية وحالة الإنسان التاريخيّة أو الخلاصيّة* .

بالإمكان أيضًا تأسيس المقولات الكتابيّة والتقليديّة والتعليميّة الكنسيّة موضوعيًّا في *تفكير أكثر منهجيّة* . يتيح لنا *تفكير أوّليّ* بلوغ موضوع اللاهوت الطبيعيّ . ويمكن أن نعي ، بتفكير بسيط نسبيًّا ، أنّنا لا نحوز أبدًا الإيمان المسيحيّ " **في ذاته** " ، وبكلام آخر " **بعمليّة كيماويّة خالصة** " . بالعكس لا " **نحوز** " الإيمان المسيحيّ إلاّ كإيمان مسموع ، مفهوم ، مثبّت ومقبول بطريقة بشريّة . لا " **يوجد** " الإيمان إلاّ في وسيلة الاستماع والفهم البشريّ . وبالتالي ، إنّ الإيمان المسيحيّ ، على الرغم من كلّ ما يجب قوله من جهة أخرى عن سمته المجّانيّة ، هو بشريّ بجملته وبالتمام (*actus humanus*) ، ولا بدّ له ، وهو كذلك ، من مبرّر بشريّ ، أي عقلانيّ . وأيّ إيمان غير مبرَّر بشريًّا وعقلانيًّا يكون غير لائق لا بالإنسان فقط بل بالله .

ونصل إلى النتيجة نفسها إذا انطلقنا ، *بتفكير ثانٍ* ، لا ممّن يتقبّل شهادة الإيمان ، بل ممّن ينقله . فالإيمان المسيحيّ يزعم أنه الحقيقة الشاملة لخلاص جميع البشر ، وغاية شهادة المؤمن لا يمكن إذن أن تكون التعبير ببساطة عن الاختبارات الدينيّة الخاصّة .

ووجود الإيمان المسيحيّ نفسه متعلّق بإمكانيّة تبليغه بطريقة شاملة . لذلك على المسيحيّ لا أن يبرّر إيمانه لنفسه فقط ، بل أن يجيب كلّ الناس الذين يسألون حجّة عن الرجاء الذي فيه (بطرس الأولى ٣: ١٥) . وهذا غير ممكن موضوعيًّا إلاّ إذا رجع الإيمان المسيحيّ إلى ما هو مشترك بين جميع الناس ، وما يجمعهم مهما كانت الثقافات ، أي عقلهم . وفي حالة كحالتنا بالذات ، حيث الأهمّ أن ينجح الإيمان في نقلته إلى دوائر ثقافيّة جديدة ، وإلى عهد جديد ، لا مجال أن ينطوي المسيحيّون على اختبارهم الخاصّ . من الواجب تمامًا اليوم ، أكثر ربّما من أيّ وقتٍ مضى من تاريخ المسيحيّة ، أن يبيّن الإيمان المسيحيّ ، بجلاء ، ما له من خاصّة عقلانيّة مُتسنّية للجميع .

إنّ تبيان *خاصّة الإيمان المسيحيّ العقلانيّة بجلاء* ، في مفهومها هنا ، لا علاقة لها بتقليص عقلانيّ للإيمان . ولا يقوم الأمر على فهم الإيمان ، إذا صحّ القول ، من الخارج ، والاستعانة بعقل يُزعَم حياديًّا . إنّ الإيمان ، كما علينا أن نظهره لاحقًا ، لا يمكن أن يقوم إلاّ على أساس من ذاته ، وبكلام أدقّ ، من موضوعه الخاصّ ، تنزيل ا لله في يسوع المسيح . ولا يستطيع اللاهوت الطبيعيّ استبدال هذا الأساس ولا السعي لإكماله . ووظيفته هي ، *بالعكس ، الدلالة على العقلانيّة الداخليّة للإيمان الذي أساسه في ذاته* . وهذه الدلالة على عقلانيّة الإيمان لا علاقة لها هي أيضًا بتقليص عقليّ للإيمان . لا مجال للشكّ على الإطلاق في أنّ الإيمان ليس فعلاً عقليًّا فحسب ، بل هو فعل شخصيّ من الإنسان بكلّيته . وبتعبير كتابيّ ، الإيمان يتعلّق بالقلب . وبهذا المعنى هو بسيط ، لا بل ساذج . ولكنّ هذه السِّمة الكلّيّة للإيمان لا تقصي بل تحوي العقل . لذلك فإنّ إيمان طفل وحطّاب ، يهرب من نور العقل ويحتفظ بإيمان سابق للعنصرة وراء أبواب مغلقة ، ليس هو إيمانًا يتميّز بالقوّة ، بل ، بالعكس ، هو وجه ضعيف جدًّا من وجوه الإيمان ، لا يرفع من قدْر الإيمان ، بل يحطّ من قدره . إنّ من هو على يقين حقًّا من حقيقة الإيمان يعتقده أيضًا قادرًا على التغلّب على منازعاته العقليّة . ومن الواضح أنّ نوع هذه المناقشة ومستواها يتعلّق بنوع بقيّة ثقافة المسيحيّ ومستواها ، وبحالة إيمانه كما بوظيفته وبوضعه في الكنيسة

وفي العالم . إلاّ أنّ الدعوة المسيحيّة إلى الإيمان لا تستطيع أن تضطلع بمهمّتها كما يجب بالاكتفاء بإيحاء نفسيّ بارع ، أو بمَنْح الإيمان بالقوّة ، بل بالعكس ، بسبيل توفير إمكانيّة قرار حرّ ومسؤول . وهذه هي المهمّة التي يريد اللاهوت الطبيعيّ الاضطلاع بها .

ولفهم مهمّة اللاهوت الطبيعيّ فهمًا أفضل ، لا بدّ من تتبّعه في تطوّره التاريخيّ . وبالإمكان التمييز بين ثلاثة أشكال للاّهوت الطبيعيّ :

اللاهوت الطبيعيّ في الفلسفة اليونانيّة

إنّ العمل الثقافيّ الكبير الذي قام به العقل اليونانيّ هو تجاوزه خطاب الأسطورة التصويريّ ، للبحث عن " **الكلمة** " (*logos*) الذي كان متواريًا فيه . بدأ هذا عند فلاسفة الطبيعة (القرن السابع إلى القرن الخامس ق. م.) . فالسوفسطائيّون (القرن الخامس إلى القرن الرابع ق. م.) كان لهم موقف نقديّ وحذِر من التقليد الأسطوريّ . وهذا ما قادهم إلى التمييز بين الطبيعة (*physis*) ، أي ما هم الآلهة والبشر بطبيعتهم ، وما هم بإنشاء بشريّ (*thesis*) . والمعنى النقديّ لمفهوم الطبيعة يظهر أيضًا بوضوح عند **أفلاطون** . وعنده نلقى لأوّل مرّة مفهوم اللاهوت . **فأفلاطون** يتكلّم على السِّمة المشؤومة لكثير من القصص الأسطوريّة . وهو يريد لذلك إقامة نماذج لاهوتيّة ، أي قواعد نقديّة للخطاب في الآلهة [١٣] . وعند **أرسطو** يتماهى هذا اللاهوت حينئذٍ والفلسفة الأولى ، التي تتناول بطريقة عقلانيّة المبادئ الأولى أو المبدأ الأوّل [١٤] ، والذي يتميّز لاحقًا ، كلاهوت طبيعيّ ، من اللاهوت الأسطوريّ والسياسيّ ، أي الذي هو معروف ومحتفَل به علنًا في المدينة . هذا التقسيم الثلاثيّ للاّهوت ، إلى لاهوت أسطوريّ ، ولاهوت سياسيّ ، ولاهوت طبيعيّ ، يؤكّده الرواقيّ **فارّو** ، في القرن الأوّل ق. م. [١٥] . وينتقد **أوغسطينوس** هذا التقسيم إلى ثلاثة أقسام ويعيده إلى اثنين ، لأنّ اللاهوت الأسطوريّ واللاهوت السياسيّ هما شيء واحد بعينه . والاثنان نَسبا إلى الآلهة ، مع ذلك ، أمورًا غير معقولة ولا لائقة . ولكن حتّى اللاهوت الطبيعيّ الأفضل ، لاهوت **أفلاطون** ، يبقى في نظر

أوغسطينوس بعيدًا وراء الحقيقة المسيحيّة [١٦] . وهذا لم يَحُل دون رجوع المسيحيّة الأولى إلى اللاهوت الطبيعيّ عند الأقدمين ، حتّى صيغة **ترتليانوس** : الروح المسيحيّة بالفطرة (*anima naturaliter christiana*) [١٧] . وفي هذا القبول المليء بالتوتّرات تعبير عن إدراك جديد ، الإدراك المسيحيّ للاّهوت الطبيعيّ الذي ، مع استعادته الحسّ النقديّ للاّهوت الطبيعيّ القديم ، يتجاوزه في الوقت عينه .

الشكل المسيحيّ للاّهوت الطبيعيّ

لا يُعنى الكتاب المقدّس بطبيعة الأشياء ، أي بما هي انطلاقًا من أصلها الخاصّ (*natura* من *nasci*) ، بل بما هو الإنسان والعالم من حيث أصلهم في الله . لذلك لا ينظر الكتاب المقدّس إلى الحقيقة الواقعة كطبيعة (*φύσις*) ، بل كخليقة (*κτίσις*) . فالخليقة ، بكونها واقعًا مخلوقًا ، هي من جهة متعلّقة تمامًا بالله ، ولكن من جهة أخرى أيضًا مختلفة عنه اختلافًا لامتناهيًا ، وبقدر ما هي متعلّقة بالله كليًّا ، هي في الوقت عينه مختلفة عنه كليًّا ، إنّها تقابل الله في استقلاليّة ذاتيّة نسبيّة . وبسبب هذه الاستقلاليّة الذاتيّة لا يتردّد الكتاب المقدّس في الكلام على طبيعة منحها الله للإنسان الذي يوحي إليه (راجع روما ١: ٢٦؛ ٢: ١٤؛ كورنثس الأولى ١١: ١٤) . وهذه الاستقلاليّة النسبيّة هي أيضًا السبب في أنّ الناس استطاعوا أن ينقلبوا على الله وأن يفسدوا بالتالي طبيعتهم الذاتيّة (راجع روما ١: ١٨ ...) . فهم الآن بالفطرة أبناء الغضب (راجع أفسس ٢: ٣) . ولكن ، بما أنّهم مدينون بكلّ كيانهم لله ، فهم يبقون ، حتّى لو كانوا خطأة ، متعلّقون كليًّا بالله . ولكونهم هكذا خطأة ، فهم ، في فسادهم ، مسألةً لذواتهم لا يستطيعون الجواب عنها بنفسهم . ماهيّة الله والعالم تفسّر بالتالي في الكتاب المقدّس ضمن تاريخ متوتّر جدًّا بين الله والإنسان . وعلى ما في هذا التاريخ من متغيّرات ، بقي مع ذلك شيء قائمًا هو بذاته . من الصحيح أنّ الخطيئة تمكّنت من إفساده في العمق ، ولكنّها لم تستطع إلغاءه تمامًا . ولكنّ هذه الطبيعة هي من الآن فصاعدًا مندمجة في ديناميّة تاريخ الله مع البشر الذي كانت الفلسفة اليونانيّة تجهله بلا ريب .

وعليه *فالطبيعة* لا تمثّل في الكتاب المقدّس نظام كيان مستقلّ عن النعمة ، بل هي *تعني بالحريّ بنية الكيان المستقلّة نسبيًّا داخل نظام النعمة* .

إنّ هذا الإدماج للاّهوت الطبيعيّ في تاريخ الخلاص نجده عند جميع اللاهوتيّين الكبار في التقليد المدرسيّ : **أوغسطينوس** ، **أنسلموس الكنتربوريّ** ، **بونافنتورا** ، **توما الأكوينيّ** . وديناميّة تاريخ الخلاص التي يندمج فيها مفهوم الطبيعة تعبّر عنها على الخصوص المسلّمة التي ذكرناها آنفًا : " **النعمة تفترض الطبيعة وتكمّلها** " . وعليه يبدو جليًّا أنّ الطبيعة لا توجد إلاّ في سبيل النعمة ، إنّه مُفترَضها السابق الخارجيّ ، كما أنّ النعمة ، بالعكس ، هي المفترَض السابق الداخليّ للطبيعة وعلّة كيانها . لذلك ليست الطبيعة بقعةً من الواقع مستقلّة ، مغلقة ، وقابلة للاكتمال بذاتها . إنّها موجّهة بقوّة نحو اكتمال يتجاوزها ، وتعجز عن الحصول عليه بنفسها ، ولا تتقبّله إلاّ بالنعمة . بالنعمة فقط تبلغ الطبيعة غايتها الحقيقيّة . وحيث تنغلق ، بالعكس ، على النعمة بالخطيئة ، فهي تدخل في تناقض مع ذاتها ، وتصير موغلة في الفساد .

فكرة نظامين للطبيعة وللنعمة لا تظهر في التقليد المدرسيّ إلاّ كمجرّد إمكانيّة على الأكثر ، وهي لن تتطوّر إلاّ في العصر الحديث . وهذا التطوّر المُثقل بالنتائج أثارته العقيدة البدْعة للاّهوتيّ اللوفانيّ **بايوس** في القرن السادس عشر . وكان يعلّم أنّ الطبيعة ليست فقط موجّهة إلى النعمة ، بل لها في النعمة حقّ . وللمحافظة على مجّانيّة النعمة في مواجهة هذا القول ، بلغ الأمر بالمدرسيّة الباروكيّة والمدرسيّة الجديدة إلى بناء طبيعة صافية (*natura pura*) [١٨] . وكان ذاك أوّلاً بناءً مُلحقًا وفرضيّةً ذهنيّة ، للتمكّن من تصوّر مجّانيّة النعمة . ولكن انتهى الأمر شيئًا فشيئًا إلى بناء نظاميّ لاهوت طبيعيّ ولاهوت يفوق الطبيعة . وتاريخ تأثير مُعطى عُدّ في البدء كمجرّد إمكانيّة فكريّة ، لا يمكن فهمه إلاّ بتأثير غير مباشر لمفهوم جديد للاّهوت الطبيعيّ ، هو مفهوم عصر الأنوار .

اللاهوت الطبيعيّ في عصر الأنوار

تحرّر العصر الحديث من مفترضات المسيحيّة التاريخيّة لأسباب عدّة . فبعد

انشقاق القرن السادس عشر وحروب الدين التي أعقبته ، لم تعد المسيحيّة قادرةً على أن تكون المِرساة الجامعة للمجتمع . وكان على المجتمع الحديث أن يتلاقى مع قاعدة دينيّة جديدة حياديّة ، فقام على قاعدة الطبيعة والعقل المشترك بين جميع الناس . وعليه تطوّرت صيغة للاّهوت الطبيعيّ جديدة : تحصيل معرفة الله والاعتقاد به من التأمّل في الإنسان والطبيعة فحسب ، بنور العقل الطبيعيّ . وهذا اللاهوت الطبيعي المستقلّ صار ندًّا للاهوت التنزيل . بل ما هو أكثر من ذلك ، لم تلبث العلاقة أن انقلبت . فإذا كان اللاهوت الطبيعيّ حتّى ذلك الحين مُفترَضًا للاهوت التنزيل ، فقد صار منذئذٍ فصاعدًا مقياسًا له [١٩] . والحكم في شأن لاهوت التنزيل يجب أن يستند إلى قدرته على تعزيز العقل والسعادة . وعليه أصبح لاهوت التنزيل مُفترَضًا تاريخيًّا وناقلاً للاّهوت الطبيعيّ .

بقي ردّ *فعل اللاهوت الكاثوليكيّ* ، على ما فيه من النقد ، يتّسم بالاعتدال . فلم يكتف بمعارضة العقلانيّة ، بل كذلك التطرّف الآخر ، الإيمانيّة والتقليديّة ، اللتين تأبيان على العقل أيّ إمكانيّة وأيّ أهليّة في مجال الإيمان . وبالتالي كان اللاهوت الكاثوليكيّ يبغي تقديم سبيل وسط بين العقلانيّة والإيمانيّة . فواجه العقلانيّةَ بتمييز أساسيّ بين الإيمان والمعرفة ، والإيمانيّةَ بالمحافظة على التوافق بين الإيمان والعقل . وهذا ما أدّى إلى نظريّة ازدواجيّة نظام المعرفة ، الطبيعيّ والفائق الطبيعة ، اللذين يستحيل التناقض بينهما . فبمقدار ما يبدو وراء ذلك من اهتمام مشروع بالتوسّط بين العقل والإيمان ، يبدو الشكل الذي اتّخذ عرضةً للمناقشة بالنسبة إلى التقليد الأقدم . فهذا *التصوّر " المزدوج الطبقة "* للاهوتٍ طبيعيّ وفائق للطبيعة ، ينتهي فقط إلى ترتيب أو تتبيع بلا روابط بين النظامين سوى القليل ، ولكنّه لا يؤدّي أيّ وساطة حقيقيّة . بل يبقى تابعًا لروح عصر الأنوار بتطوير اللاهوت الطبيعيّ بطريقة مجرّدة لا تاريخيّة ، وإغفال اندماجه في تاريخ الخلاص .

أمّا *لاهوت الإصلاح* ، فقد سار ، في نقاشه مع العصر الحديث ، على سبل مغايرة للاّهوت الكاثوليكيّ . فأدّى ذلك إلى اختلاف شبه انشقاقيّ من نموذج جديد لم يعرفه القرن السادس عشر على هذا الوجه [٢٠] . فبيانات **لوتر** عن مسألة

معرفة الله الطبيعيّة مزدوجة المعنى : فهو يرى أنّ الله قد وهب الناس جميعًا معرفةً عامّة له ، ولكنّهم ، خارجًا عن التنزيل ، لا يعرفون ما هو الله بالنسبة إليهم . فهم يصنعون الله صنمًا ، بناءً تبنيه الرغبة البشريّة . فلا يمكن أن نعرف جيّدًا لا الله فقط ، بل الإنسان أيضًا ، إلاّ انطلاقًا من كلمة الله وحدها . موضوع اللاهوت هو معرفة الله والإنسان (*cognitio Dei et hominis*) ، ولكن يعرف فيها الإنسان أنّه إنسان مذنب وهالك (*homo reus et perditus*) ، والله أنّه مبرِّر ومخلِّص (*deus justificans et salvator*) [٢١] . فليس هنا إذن معرفة طبيعيّة عامّة لله وللإنسان ، تدخل فيها معرفة التنـــزيل كحالة خاصّة . بالعكس ، لا يمكن تحديد ماهيّة الله والإنسان العامّة إلاّ انطلاقًا من شدّة واقعيّة (*concretissimum*) التنزيل والتبرير .

وعلى هذه القواعد المتفجّرة قامت في ما بعد محاولات حلّ مختلفة . ففي اللاهوت البروتستانتيّ القديم ، المسمّى بالبروتستانتيّة القويمة (*orthodoxie protestante*) في القرن السادس عشر ، عُرِف موضوع اللاهوت الطبيعيّ واعتُرِف به بطريقة تتناسب تمامًا مع العروض الكاثوليكيّة . ولم يصبح اللاهوت الطبيعيّ موضوع نقد إلاّ في البروتستانتيّة الجديدة (néoprotestantisme) وحدها ، في القرن التاسع عشر . إلاّ أنّ الطريقة التي تمّ ذلك بموجبها تبدو بالحريّ مثبِّتة لا مُلغية للاّهوت الطبيعيّ . فعند **شلايرماخر** يقوم نقد اللاهوت الطبيعيّ بمهمّة التخلّي عن عصر الأنوار (*Aufklärung*) . **فشلايرماخر** يريد أن يعزّز ، في مواجهة الطبيعيّ غير المحدَّد والعامّ ، وبروح فلسفة الذاتيّة الحديثة ، وجود الحرّيّة والتاريخ . لذلك تبدأ عقيدته في الإيمان بمقولات مستعارة من الأخلاقيّات . وعليه **فشلايرماخر** لا ينتقد سوى صيغة محدَّدة جدًّا من اللاهوت الطبيعيّ ليستبدلها بأخرى . وكذلك هي الحال عند **رِتْشْل** ، زعيم اللاهوت الليبراليّ الذي لم يكن ابتعاده عن اللاهوت الطبيعيّ سوى جزء من نقده للماورائيّات . فهو يرى أنّ الدين والتنزيل لا يعنيان الطبيعة ، بل المجال الروحيّ . وعليه يتطابق رفضه للاّهوت الطبيعيّ والوعي البرجوازيّ في عصره . التوازي الفلسفيّ موجود في *الكانطيّة الجديدة* ومحاولة علوم الروح التحرّرَ من هيمنة العلوم الطبيعيّة .

لقد جاء النقد الأشدّ لذعًا للاّهوت الطبيعيّ من مُمثّلي *اللاهوت الجدليّ* ، خصوصًا **كارل بارت** ، الذي اختلف بسبب ذلك مع رفيق نضاله **برونّر** [٢٢] . فهو يرى أنّ اللاهوت الطبيعيّ هو تعبير عن **تبرْجُز** (*embourgeoisement*) المسيحيّة . وهو يبغي بهذا النقد التغلّب على اللاهوت الليبراليّ للبروتستانتيّة الثقافيّة [٢٣] . ولكنّه في نقده البروتستانتيّة الثقافيّة البُرجوازيّة قد لاقى ، بطريقة أخرى ، الوعي الجديد للعصر . ففي هذه الأثناء كان نقد الدين على لسان **فويرباخ وماركس ونيتشه** قد قوّض تفاؤل عصر الأنوار العقلانيّ ، القائل بأنّ الإنسان قد يستطيع معرفة الله انطلاقًا من ذاته ، ومحاولة نزع القناع عن معرفة الله كإسقاط من الإنسان . وبطريقة مماثلة في البُنية يتّهم اللاهوت الطبيعيّ بأنّه يصطنع أصنامًا ، ويرى فيه محاولةً هجينة من الإنسان ليستولي على الله . وعليه يكون النقد اللاهوتيّ للدين بالنسبة إلى اللاهوت الجدليّ إمكانيّة الاتّصال بالوعي العامّ للعصر . فصار الإلحاد هنا ، بطريقة لا تخلو من التناقض ، اللاهوت الطبيعيّ [٢٤] .

وعليه يبدو جليًّا أنّ اللاهوت الطبيعيّ القديم يحمل مسائل ومواضيع لم تغب مع صيغته التاريخيّة ، بل لا تني تعود بصيغ جديدة حتّى في النقد الأشدّ حدّةً له . إنّ النقد الموجّه إلى اللاهوت الطبيعيّ يأخذ على عاتقه ، إن صحّ القول ، همّه الأعمق : التفكير في شروط فهم الإيمان المسيحيّ . فلا عجب إذّاك أن نرى في اللاهوت البروتستانتيّ الحاليّ استعادة همّ اللاهوت الطبيعيّ . بدأ ذلك من قبل بطريقةٍ ما عند **بارت** في سنوات عمره المتأخّرة ، ويستمرّ الآن بصيغ متنوّعة حقًّا عند **بانّنبرغ وإيبلنغ ويونجل** .

الإشكاليّة الحاليّة

ينتج من هذه النظرة التاريخيّة *أنّ مفهوم اللاهوت الطبيعيّ ملتبس جدًّا* . والتباس مفهوم اللاهوت الطبيعيّ يتأتّى من التباس مفهوم الطبيعة [٢٥] . فمفهوم الطبيعة يتغيّر معناه بتغيير قرينة استعماله . *مفهوم الطبيعة الفلسفيّ* يضع الطبيعة في علاقة ، أي في تعارض مع الثقافة والتاريخ . فبينما الثقافة والتاريخ ينتجان من نشاط الإنسان

الخلاّق ، الطبيعة هي ما نفترضه في نشاطنا بكوننا بشرًا ، أي وجود العالم ، والناس الآخرين ، ونحن ذواتنا ، كحقيقة واقعة معطاة . الطبيعة هي ما لا نفعله ، بل ما لا نستطيع فعله ، ولكن علينا أن نعترضه في كلّ عملنا . وبهذا المعنى نتكلّم على طبيعة فظّة ، مصونة ، وحشيّة . ويجب أن نميّز من هذا المفهوم الفلسفيّ للطبيعة *المفهوم اللاهوتيّ للطبيعة* . فهو لا يضع الطبيعة في علاقة بالحرّيّة والتاريخ ، بل بعلاقة بالنعمة . الطبيعة هي ما تفترضه النعمة من قبل ، أي الإنسان بكونه حُبي بمعرفة روحيّة وحرّيّة ، وهو قادر على ملاقاة الله وتقبّل النعمة . فالمفهوم اللاهوتيّ للطبيعة هو بالتالي أوسع وأعمّ من المفهوم الفلسفيّ . إنّه يتضمّن أيضًا ما يقصيه المفهوم الفلسفيّ للطبيعة ، بل يفهمه بصورة خاصّة كلّيًا ، لأنّ الروح والحرّيّة هما ، بكلّ دقّة ، المُفترضَين المتعاليَين للإيمان وللنعمة التي يعطيها .

من هذا التوضيح للمفهوم يمكننا أن نستنتج باختصار : أنّ *اللاهوت الطبيعيّ ينبع من تفكير متعالٍ للإيمان في الشروط الخاصّة به ليكون ممكنًا* . ولكنّ الإيمان يفترض ذاتًا حرّة . وعليه لا يستند اللاهوت الطبيعيّ بحقّ إلى ما يسمّى فلسفيًّا طبيعة ، بل إلى ما يتعارض ، من الناحية الفلسفيّة ، مع الطبيعة ، كحرّيّة . وعليه يُفكَّر في المفهوم اللاهوتيّ للطبيعة كحرّيّة ، وبالتالي كتاريخ . وينتج من ذلك أنّ اللاهوت الطبيعيّ لن يقدر على الاكتفاء بتفكير متعالٍ مجرّد ، بل عليه أن يدخل في الشروط والمفترضات التاريخيّة الحسّيّة للإيمان . *فعلى اللاهوت الطبيعيّ إذن مجابهة مناقشة تاريخيّة حسّيّة* .

إنّ جعل هذه الحسّيّة في التفكير اللاهوتيّ الافتراضيّ المجرّد ينتج من الحالة الفلسفيّة الحاضرة كما من إشكاليّة اللاهوت الحديث ، الكاثوليكيّ والبروتستانتيّ ، الأكثر صرامةً . ففي الفلسفة الحديثة ، ساد توضيح " **الأنوار** " في ذاتها ، وبأكثر دقّة ، توضيح " **الأنوار** " في مُفتراضاتها التاريخيّة الخاصّة . وبذلك تمّ تجاوز فهم " **الأنوار** " المجرّد وغير التاريخيّ للطبيعة وللتاريخ . وظهر وعيٌ أنّ العقل البشريّ وما يقرّه كمعقول وطبيعيّ هما خاضعان لتغييرات تاريخيّة وثقافيّة . وليس من المهمّ أن يُنظر إلى هذه التغييرات في أفق الفهم ، وفي صيغة التفكير ، وفي فهم الكيان ، نظرةً مثاليّة كتاريخ للروح ، أو نظرةً مادّيّة كظاهرة مرافقة للتحوّلات الاقتصاديّة ، فتاريخيّة

العقل الداخليّ ، منذ **هيجل وشيلينغ وماركس ونيتشه** ، وكذلك **هايدجر** ، **وجَدَامر وهابرماس** ، هي مفهوم مقبول على العموم ، ذهب في الجدليّة المتعالية أبعد من **كانط** . ونعلم اليوم ، على غير ما علم **كانط** ، أنّ شروط الفهم القبْليّ للإنسان هي متغيّرة [٢٦] . وبذلك أوجدت أيضًا شروط الإيمان التاريخيّة . والمفارقة أنّ هذه الأطروحة تجد أفضل تثبيت لها في واقع له دلالته ، وهو أنّ محاولات اللاهوت الطبيعيّ ، الزاعمة وضع شروط طبيعيّة للإيمان با لله ، وهي تتغاضى ، منهجيًّا على الأقلّ ، عن التنزيل الإلهيّ في يسوع المسيح ، بوسعها حقًّا مساعدة المسيحيّين المتردّدين ، ولكنّها لا تبدو قادرةً على إقناع غير المسيحيّين . والمقارنة النقديّة لهذه المحاولات ، التي أجراها **فايشيدل** ، كثيرة الفائدة وجديرة بالاعتبار [٢٧] . وعليه فالبرهان على سمة الإيمان العقلانيّة يفترض الإيمان وأفق فهمه ، ولا يستطيع هو إيجاده .

هذه النتيجة تتناسب أيضًا وإشكاليّة اللاهوت الحاليّ . فمعنى اللاهوت الطبيعيّ الأصليّ في المدرسيّة الكبرى والمحاولات البروتستانتيّة الجديدة ليسا متباعدين جدًّا ، من هذه الزاوية ، كما يبدو لأوّل وهلة . ففي الإشكاليّتين لا مكان لبُنية سابقة أو بنية تحتيّة للاهوت التنزيل ، أو لإطار عامّ يندرج فيه لاحقًا تنزيل تاريخ الخلاص . الموضوع بالحريّ ، في المدرسيّة الكبرى ، هو حقيقة واقعيّة مستقلّة نسبيًّا ، يفترضها الإيمان بالتنزيل لذاتها ، ولا تجد اكتمالها الحقيقيّ إلاّ في الإيمان . ليس اللاهوت الطبيعيّ أساسًا للإيمان ، بل الإيمان هو بالحريّ أساس اللاهوت الطبيعيّ . أجل ، إنّه أساسها ، ولكن كمعطى مستقلّ نسبيًّا . *فالموضوع إذن ، في اللاهوت الطبيعيّ هو العقلانيّة والشموليّة الخاصّتان بالإيمان* . وهذا البرهان على العقلانيّة الخاصّة بالإيمان ينطلق من واقع أنّه من يسوع المسيح بانت الحقيقة النهائيّة عن ا لله والعالم . وهذا الاعتراف الإيمانيّ المسيحيّ البدائيّ يمكن الرهان على عقلانيّته حين نظهر أنّ نور العالم ، في نور يسوع المسيح ، يتألّف بشكل جديد أقوى ، بل مكتمل .

في الواقع ، يمكن البرهان على خاصّية الإيمان العقلانيّ بطريقتين : من جهة ، بطريقة أكثر سلبيّة ، لأنّ الإيمان ، بالاستناد إلى اعتقاد راسخ بالارتباط القائم بين نظام الخلق ونظام الخلاص ، يتصوّر أنّه قادر على مواجهة البراهين المعاكسة ،

مظهرًا أنّها ، حتّى من الناحية العقلانيّة المحض ، غير عادلة وليست ذات قيمة [٢٨] . ومن جهة *أخرى* ، بطريقة أكثر إيجابيّة ، بسبب أنّ الإيمان يفرض نفسه كتفسير نبويّ للواقع ، أي أنه يُشرّع مدخلاً إلى اختبار وإدراك مفعمَين بمعنى الواقع ، وإلى ممارسة متحرّرة ... فمعركة الإيمان مع عدم الإيمان ليست إذن معركة لأجل عالم ماورائيّ أو خلفيّ ، بل معركة لأجل هذا الواقع ، واقعنا . الإيمان يزعم أنّه يعرف علّة كلّ واقع وغايته الأخيرة ، وأنّه قادر لذلك على جعل نوره يؤدّي بنور الخلق إلى أقصى تألّقه . وبخلاف الإيديولوجيات الأخرى ، التي لا يُضفي كلٌّ منها صفة الإطلاقيّة إلاّ على وجهٍ من وجوه الواقع أو مجالٍ فيه ، يريد الإيمان أن يبرهن على أنّه لا يغتصب الظواهر ، وأنّه قادر على تلخيصها - بمعنى الفلسفة القديمة [٢٩] . ولكنّ الإيمان ، على الخصوص ، يعترف في الوقت عينه ، بعظمة الإنسان وشقائه . ويستطيع بالتالي أن يطلب من تفسيرات الواقع الأخرى هل بوسعها أن تقول أشياء أعظم أو أرحب عن العالم والإنسان ، أو هل ليس من الصحيح دائمًا أنّ من يؤمن يرى أكثر .

٢- اختبار الله

في مسألة الله نُعاد اليوم إلى مقدّمات الفهم . لذلك عندما نتكلّم على معرفة الله معرفةً طبيعيّة ، لا يمكن التوقّف فقط عند البراهين المجرّدة على الله . فليس لهذه معنى ، ولا هي مفهومة ، إلاّ بمقدار ما تقوم على أساس الاختبار ، وتكون صالحةً لتعميمه عقلانيًّا وللدفاع عنه في مواجهة المنازعات الفكريّة . لذلك معرفة الله ، ككلّ معرفة ، هي في حاجة أيضًا إلى قاعدة اختباريّة . ولكن ما هو الاختبار ؟ وبأيّ معنى يمكن الكلام على اختبار الله ؟ [٣٠] .

إنّ موضوع الإيمان والاختبار موضوع صعب ومتشابك بنوع خاصّ . والسبب في ذلك هو خصوصًا أنّ مفهوم الاختبار ، كمفهوم الإيمان ، هما مفهومان معقّدان وملتبسان . فالاختبار يمكن أن يعني *الاختبار* الشخصيّ للحياة كما الاختبار المنهجيّ ، المنظّم أيضًا في العلوم الاختباريّة الحاليّة - الاختبار اليوميّ في العالم الدنيويّ الحاضر ، كما

الاختبار التقَويّ والمؤمن ، حتّى الاختبار الصوفيّ - اختبار الممارسة ، ولا سيّما اختبار الممارسة السياسيّة - كما تكرار واستيراد اختبارات مستمدّة من العلوم الاختباريّة . من الواضح أنّ مفاهيم الاختبار هذه مختلفة ، بل متناقضة جزئيًّا . فمن يُعيد إذن إلى الاختبار لم يقل بذلك أيضًا أمرًا واضحًا وذا معنى واحد . إنّه سمّى مشكلةً ، ولكنّه لم يحلّ أيّ مسألة .

ومفهوم الإيمان له هو أيضًا دلالات مختلفة . في الكلام اللاهوتيّ يمكن أن يعني الإيمان فعل الإيمان (*fides qua creditur*) ومضمون الإيمان (*fides quae creditur*) . في الحالة الأولى تلامس العلاقة بين الإيمان والاختبار مسألةَ معرفة كيف أنّ فعل الثقة والعطاء والطاعة تجاه السرّ الممتنع الإدراك ، المسمّى بلغة الدين الله ، يمكن أن ينسجم مع اختبارنا المقتصر والمستنير والعقلانيّ للعالم . وفي الحالة الثانية تجب معرفة كيفيّة انسجام بعض مضامين الإيمان مع تصوّرنا الحديث للعالم ، وعلى الخصوص مع نتائج العلم الاختباريّ الحديث . ومن الأكيد أنّه يستحيل فصل المسألتين فصلاً كاملاً ، ولكن لا بدّ مع ذلك من أن تُميَّزا بعناية .

يمكن أن يكون هناك أيضًا اختلاف ، لا في تحديد مفهومَي الاختبار والإيمان فحسب ، بل في تحديد *علاقة الإيمان بالاختبار كذلك* . والآن هناك خصوصًا موقفان متعارضان هما موضوع نقاش . الأوّل ، وهو التحديد التقليديّ لعلاقتنا ، يقول : الإيمان يأتي من السماع (روما ١٠: ١٧) . ومقياسه ليس من الاختبار الحاليّ للواقع ، ولكن من رسالة الانجيل الجليّة التي تنقلها الكنيسة . والثاني ، الذي هو في العمق التحديد العصرانيّ لعلاقتنا هذه ، يقول : الإيمان هو تعبير عن اختبار دينيّ ، وقوانين الإيمان التقليديّة يجب أن تُقاس بمقياس قدرتها على التعبير عن الاختبار الجديد الحاليّ ، أو جعله ممكنًا على الأقلّ . وفي الموقفين عنصر صحيح ، ولكنّهما كليهما أحاديّي الجانب . فكما يصحّ القول إنّ الإيمان المسيحي يجد مقداره في الإيمان (يهوذا ٣) الذي سُلّم دفعةً واحدة ، كذلك يصحّ أيضًا القول إنّ هذا الإيمان يوجد في اختبار منقول محدّد ، لم يعد اختبارنا المباشر ، بل علينا أن نتملّكه في اختبارنا الآن ، وهنا العنصر الصحيح في الموقف الثاني . أجل هذا يُنكر أنّ

الإيمان لا يبدأ أبدًا من الصفر ، بل هو على صلة بالتاريخ ، وينكر على الخصوص أنّ ما يحتاج إلى النقد والفحص والتعمّق ليس كلام الله في ذاته ، بل الصيغة التاريخيّة التي تمّ نقله فيها ، وبغير صيغته التاريخيّة لا نستطيع أن نلاقيه . فما يمكن أو يجب أن يكون مقياسًا لكلام الله ليس اختبارنا المحدود دائمًا والمتغيّر تاريخيًّا ، بل بالعكس كلام الله الذي يريد وعليه أن يُشرّع لنا السبيل إلى ما هو الاختبار الحقيقيّ ، بخلاف المظهر الخدّاع . يصبح كلام الله أصيلاً بإيصالنا إلى اختبار جديد ، اختبار يتأصّل هو في مواجهة اختبارات أخرى . وأخيرًا يجب القول إنّ الإيمان لا يرجع فقط إلى حقيقة سابقة له ، بل هو يملك اختبارًا خاصًّا به . وهذا يُعبَّر عنه خصوصًا في الفكرة الكتابيّة عن المعرفة ، التي لا تتمّ أبدًا بالعقل وحده ، بل بالوجود بمجمله ، ومركزه قلب الإنسان . وهذا الاختبار الخاصّ بالإيمان كانت تعرفه على الخصوص الصوفيّة التي تُفهم كمعرفة اختباريّة لله (*cognitio Dei experimentalis*) [٣١] .

وينتج من ذلك أنّه لا يمكن وصف العلاقة بين الإيمان والاختبار إلاّ بأنّها علاقة تواصل نقديّ (rapport de corrélation critique) . ودائرة التفسير الكتابيّ التي تظهر إذّاك بين نقل الإيمان واختبار الإيمان هي منيعة . وما هو حاسم حقًّا هو الاحتفاظ ، في داخل الدائرة ، بأوّليّة الرسالة ، أي أنّه علينا ألاّ نُضفي المطلقيّة على اختبارنا الحاضر ، بل يجب أن يبقى هذا اختبارًا مشرعًا على التاريخ ومستعدًّا لتقبّل اختبارات أخرى . لذلك يجب التساؤل : أين يجد الإيمان في الواقع الحاليّ المقابل المرتبط به ؟

لكي نجعل من جديد الاختبار الدينيّ سهل البلوغ ، وهو بالغ الانكساف في الوضع الحاليّ ، علينا أن ننطلق أوّلاً من فكرة *الاختبار على العموم* ، لنظهر كيف أنّ *بُعد الاختبار الدينيّ* يبدو " **في** ، **مع** ، **وتحت** " الاختبار البشريّ اليوميّ . إلاّ أنّ هذه المحاولة أيضًا غير سهلة ، لأنّ مفهوم الاختبار – وقد قلنا من قبل – معقّد وملتبس جدًّا . إنّه واحد من المفاهيم الأشدّ غموضًا والأصعب في الفلسفة .

في *لغتنا اليوميّة* نتكلّم على إنسان ذي اختبار ، ونفهم بذلك أنّه إنسان يعرف الناس والأشياء لا بالسماع أو بالكتب فحسب ، بل بالاحتكاك المباشر والمكرّر ،

فيجمع بالتالي المعرفة إلى المهارة . فالكلمة الألمانيّة *erfahren* تأتي من *fahren* سافَرَ . فالإنسان ذو الاختبار هو إنسان سافَرَ ، ولا يعرف العالم فقط بالسماع ، بل بالعكس كان حاضرًا وعاش وتألّم وعمل مع . اللغات الرومانيّة لها مدخل آخر . فهي تتكلّم عن الاختبار (*experientia*) . والخبير (*peritus*) هو من جمع قناعات وتعرّض بذاته للأمور بوجه من الوجوه بمحاولات ، وبراهي ، وأضاليل ، وإثباتات .

تبيّن اللغة اليوميّة أنّه لا يمكن حصر الاختبار في *فهم موضوعانيّ* ، كما يُنسب ذلك غالبًا للعلوم المسمّاة اختباريّة . لا يقتصر الاختبار على ما يمكننا التثبّت والتحقّق منه بالاختبار وإعادته إلى مقولات نمطيّة هي أبسط ما يمكن . وفي هذه الأثناء ، لقد تخلّت حتّى العلوم المسمّاة اختباريّة عن هذا النوع من الفهم التجريبيّ للاختبار . فليس من علم إلى الآن ، حتّى علوم الطبيعة ، نجح بطريقة مقنعة في إعادة كلّ المعارف إلى معطيات تجريبيّة صرف . فتطوّر الفيزياء الحديثة بالضبط ، خصوصًا الفيزياء الكمّيّة ، هو الذي أظهر عجزنا الدائم عن معرفة حقيقة الواقع في ذاته ، وإنّما من خلال صور ونماذج ومفاهيم بشريّة . لا نختبر أبدًا الحقيقة الواقعة في ذاتها ، نختبرها دائمًا كشيء له مدلولٌ ما بالنسبة إلينا . فالاختبار الموضوعيّ وتفسير الاختبار لا يمكن أبدًا أن ينفصلا بطريقة ملائمة . ونسبة المطلقيّة إلى ما ندركه بالاختبار يكون في الواقع تناقضًا . إذ إنّ الأطروحة القائلة بأنّ الحقيقة الواقعة الوحيدة هي فقط تلك التي نصل إليها بالاختبار ، هي بذاتها مقولة لا يمكن إثباتها بالاختبار . فالفلسفة الوضعيّة المقاومة للماورائيّات هي ذاتها ، ويا للمفارقة ، فلسفة ماورائيّة لما هو وضعيّ . وبالتالي إذن فملاحظة أنّ الله لا يمكن أن يقع تحت الاختبار – إذ ليس هناك أيّ طريقة يمكن التفكير فيها تقدر أن تظهر أنّ الله موجود – أمر بعيد جدًّا عن أن يكون اعتراضًا على الإيمان بالله . فليس هناك من إله يكون حاصلاً لدينا . ولكن لا توجد أيضًا طريقة تجريبيّة للبرهان على عدم وجود الله .

أجل ، إنّ نقد مفهوم موضوعانيّ أُحاديّ الجانب للاختبار يجب ألاّ يؤدّي بنا إلى قصر الاختبار الدينيّ على نقيضه ، أي *الذاتيّ المعيوش* ، بل على عواطف ذاتيّة . كلّ اختبار يتمّ بلا ريب بوساطة الذاتيّة الإنسانيّة . فهو يستثير فيها صدى وردّة

فعل . والاختبار الدينيّ يبلغ في الإنسان إلى أعماق وجوده ، أو يهزّ أوتار حياته الإنسانيّة فيها . من المستحيل ملاقاة الله والبقاء بلا مبالاة ، فالكيان كلّه معنيّ به . وبتعابير كتابيّة نقول : اختبار الله يتمّ بالقلب ، أي في مركز الشخص البشريّ . وما هو أوّل في هذا الاختبار الذاتيّ ، مع ذلك ، هو الشعور بأنّ حقيقة واقعيّة تأتي إلينا ، بل تستولي علينا . وهذا يصحّ أيضًا في الاختبار الدينيّ . وما له دلالة خاصّة أنّ الصوفيّين الكبار هم بالضبط الشديدو الانتقاد والتحفّظ إزاء اختبارات من النمط المعيوش . فالظمأ إلى الاختبارات الدينيّة يمكن أن يكون قليل الدين جدًّا وأنانيًّا . لذلك يجب ألا يُسعى إليه لذاته إذا شاء الإنسان أن لا يلاقي نفسه بدلاً من الله . وإذا أردنا قصر اختبار الله على ما يُعاش ذاتيًا ، فنبقى في مجال التحكّم الشخصيّ . والظنّ بالإسقاط يكون عندئذٍ له دواعيه .

حصرنا لمفهوم الاختبار بين الحدّين السابقين يقودنا إلى التحديد الإيجابيّ لطبيعة الاختبار . والاختبار لا ينحبس لا في الموضوعانيّة ولا في الذاتانيّة . إنّه يتضمّن الاثنين : *مقاربة موضوعيّة وشعور ذاتيّ . إنّه ينضح من ترافق عمل الحقيقة الموضوعيّة والملاقاة الذاتيّة للعالم المحيط للآخرين* . إنّ الاختبار هو في آن واحد أن يقاربنا الواقع وأن نفسّر هذه المقاربة بكلمات وصور ورموز ومفاهيم . فللاختبار إذن *بنية جدليّة* ، وهذا يعني أنّه تاريخيّ . لأنّ التاريخ يعني عمل الإنسان والعالم المتبادل .

وتاريخيّة الاختبار ذاتها لها أيضًا أشكال متنوّعة . وما نريد قوله بذلك أوّلاً أنّ الاختبار لا يتمّ بطريقة ظرفيّة صرف ، بتكوين ذاتيّ حاليّ لمفاهيم مُوقّتة . العلم الاختباريّ يأتي ، بالعكس ، من اتّصال بالواقع مكرّر ومدرّب . ويتكوّن عندما تتثبّت دائمًا بعض الانطباعات وتفسيراتها . فالتعبير إذن يدلّ على ألفة وتدرّب في تواصل الأشياء والبشر ، وفي تمكّن من أساليب عمل . وهذا هو السبب في جعل أرسطو الاختبار في علاقة بالذاكرة البشريّة [٣٢] . ليس المقصود الذاكرة الفرديّة لكلّ شخص ، بل الذاكرة الجماعيّة ، كما ترسّبت خصوصًا في كلام الجماعة . فالاختبار هو خلاصة اختبار أجيال عدّة . وهذا يعني أنّ الاختبارات هي دائمًا في الوقت عينه الاختبارات الجماعيّة لجماعة ، لشعب ، لعِرق ، أو لطبقة . وأمثال هذه الجماعات

البشريّة يكوّنها التذكّر المشترك لاختبارات أساسيّة تبقى حيّةً بفضل رواية الأساطير ، والملاحم ، والخرافات ، والقصص ، وحكايات أخرى . فالاختبارات إذن تُنقَل بشكل روائيّ .

وعليه تبدو سمة ثانية لتاريخيّة اختبارنا . ليست الاختبارات القديمة وحدها هي التي تستعيد الحياة اليوم من خلال الكلام . الكلام والاختبارات " المترسّبة " فيه تساعدنا أيضًا على تفسير اختبارنا الحاضر ونقله إلى جيل قادم . فالاختبار إذن هو دومًا ممدود بين ذكرى الاختبار الماضي ، والاختبار الحاليّ ، الاختبار الحاضر ، ونقله ، رجاءَ أن يثبّته المستقبل . وهذا يعني أنّ *الاختبار هو مسار تعلّم جديد دائمًا وغير مكتمل أبدًا* . إنّه اختبار الحياة بالمعنى الصحيح للكلمة . ورجل الاختبار ليس من عنده جواب نهائيّ عن كلّ شيء ، بل هو من يعرف سمة الاختبار الوقتيّة ، فينفتح على اختبار جديد ، اعتمادًا على الاختبار الحاضر ، هو من له كفاية اختباريّة ويعرف أن يقوم باختبارات جديدة ، وجعلها في علاقة مُنتجة بالاختبارات التي جرت حتّى الوقت الحاضر .

هذا التوتّر التاريخيّ بين الاختبار الماضي والحاضر والمُقبل له *معنى نقديّ* مزدوج . إنّه أوّلاً ذكرى الاختبارات الماضية التي لها معنى نقديّ . فليس هناك فقط ذكريات تجمّل الماضي ، هناك أيضًا ذكريات خطرة ، تُنعش آمالاً خابت ، أو آلامًا عميقة ، ما زالت تطالب بحقّها . وبذلك يمكن المجمّل الخادع لما نؤمن به حاليًّا أن يُهدّم فجأة ، وكذلك أن يشرع الطريق على شيء جديد . لذلك ليس من شيء أكثر حماقةً وأقلّ قيمةً نقديّة من أن ننسب المطلقيّة إلى اختبارات حاليّة محدودة أحيانًا كثيرة ، وأن نجعلها المقياسَ الوحيد للاختبارات الماضية مع الشعار الموغل في السذاجة : " **هذا لا قيمة له عندنا اليوم** " . فذكرى اختبارات الماضي الكبيرة هي بالضبط التي من الممكن أن تكون دافعةً للمضيّ إلى ما هو أبعد ، وهي التي تُشرّعنا اليوم على اختبارات جديدة وأكثر عمقًا . ومن جهة أخرى ، ليس المقصود بوضوح دمج الاختبارات الجديدة دون قيد أو شرط ، في غضون اختبارات ماضية . إنّنا لا نقوم بالاختبارات الأساسيّة حقًّا إلاّ عندما نشعر بمقاومة الحقيقة الواقعة ومعاندتها

لما كان حتّى الآن مثال تفكيرنا وعملنا ، عندما يفاجئنا الجديد ، ويُصلح ما كان لنا من رؤى ، ويخالف خُططنا ، ويفتح لنا آفاقًا جديدة ، ويقودنا إلى توجّهات جديدة . الجدارة الاختباريّة هي مرتبطة دومًا بالاستعداد لتغيير الفكر والأسلوب . الاختبارات الأساسيّة ليست اختبارات كلّ الناس ، بل هي *اختبارت تباين* تحمل على اتّخاذ القرار . وهذا يعني أنّ الاختبارات هي بالمعنى الإيجابيّ تُعرّي من الأوهام وتلغي الأوهام وغُشاوات البصائر السائدة حتّى الآن ، وهي بذلك الحقيقة عن اختبارنا الماضي .

من الفهم التاريخيّ للاختبار ، الذي فُصّل حتّى الآن ، ينتج أيضًا شيء أخير . إذ ينجم من الجدليّة التاريخيّة ، بين الاختبار الماضي والحاضر والمُقبل ، ليس فقط اختبارات تجري توًّا ومباشرةً ، بل إنّنا نقوم أيضًا *باختبارات مع اختباراتنا* [٣٣] ، فيكون هناك إذن اختبارات غير مباشرة أيضًا . وفي هذه الاختبارات غير المباشرة بداية للتفكير . وهو ليس بعد من نمط المفهوم ، بل هو قائم بأنّنا نجري ، " **في ومع وتحت** " اختبارنا المباشر ، اختبارًا أعمق .

هذا الاختبار هو ، في النهاية ، *اختبار محدوديّة* اختبارنا وانغلاقه ، وبذلك اختبار الألم . ومنذ عهد **أسخيلوس** (Aiskhulos = Eschyle) ، يعرف الأدب اليونانيّ لعبة الكلمتين *πάθος* و *μάθος* ، أي التعليم الموافق للاختبار بالألم . وقد صاغ **نيتشه** هذه الفكرة بوضوح : " **بقدر ما يتعمّق الإنسان في النظر إلى الحياة يتعمّق أيضًا كذلك في النظر إلى الألم** " [٣٤] . وما يُحدّد التراتبيّة على وجه التقريب هو " **قدرة الناس على معاناة الألم** " [٣٥] . وينتج من ذلك أنّ كبت الألم في الحياة العامّة ، تحت قناع مُعلن من الشباب ، والحيويّة ، والصحّة ، أدّى إلى تسطيح وإفقار هائلين لاختبارنا ، وإضعاف لشعورنا بـ " **آهات الخليقة المظلومة** " (**كارل ماركس**) . ذاك الذي عانى الوجود البشريّ في محدوديّته وألمه هو وحده من اختبره في عمقه . وبذلك يصير الألم طريقًا إلى ما هو غير متوقّع ، إلى المفتوح ، إلى السرّ الذي يزداد دومًا تعاظمًا واستغلاقًا على الإدراك .

يمكن أن نختم باختصار : *إنّ ما نُجري من اختبار مع اختبارنا هو أخيرًا اختبار*

محدوديّة اختبارنا وسمته الغامضة . وبذلك نكون قد بلغنا بُعد الاختبار الدينيّ . *والاختبار الدينيّ ليس اختبارًا مباشرًا ، بل اختبار غير مباشر* ، اختبار نجريه " **مع وفي وتحت** " اختباراتنا الأخرى . لذلك فهو ليس أيضًا اختبارًا بين اختبارات ، بل الاختبار الأساسيّ الذي يقود ويُسرّب كلّ اختبار آخر . ولذلك يتكلّم **رانر ولوتس** على *اختبار افتراضيّ* [٣٦] . ويبدو هذا المفهوم لأوّل وهلة متناقضًا . إذ إنّ الافتراضيّ هو وجهة نظر تُعنى بشروط الإمكانيّة التي تسبق كلّ اختبار . ولكنّ مفارقة المفهوم تعكس مفارقة الشيء . إذ من جهة ، يجعل الاختبار ممكنًا فحسب ، ولكنّ ذلك الافتراضيّ ، من جهة أخرى ، هو في سمته الحسّية مُحتمل تاريخيًّا ، وبذلك هو مضمون اختبار من نمط الاختبارات التي تفتح أفقًا . في الاختبار الدينيّ ينفتح لنا ، في اختبار من طراز آخر ، الأفق النهائيّ ، الذي يحوي ويحفظ كلّ اختبار إنسانيّ ، بُعد السرّ الذي منه يأتي وإليه يُرجِع كلّ اختبار .

بعد أن بيّنا بُعد الاختبار الدينيّ ، علينا الآن أن نلتفت إلى حقيقته ذاتها . إنّ الاختبار الدينيّ يبقى شعورًا عامًّا وغامضًا لو لم يكن هناك اختبارات خاصّة يصير فيها البُعد الدينيّ جليًّا . في الفلسفة الأنكلو-ساكسونيّة أُدخل في هذا المجال مفهوم حالة كشف (*disclosure situation*) ، ومثلها بالألمانيّة [٣٧] . والمقصود اختبارات خاصّة ينفتح لنا فيها أكثر من هذا الاختبار الخاصّ ، وحيث " فجأةً " مجمل اختبارنا يصبح واضحًا ، وحيث " **في ومع وتحت** " اختبار معيّن نُحسّ بمجمل الاختبار والسرّ الذي يُشربه .

ومثل هذه الحالات الانفتاحيّة يمكن أن يتمّ بأشكال متعدّدة : على سبيل المثال في حالة الفرح ، حيث نحن مرتاحون ومسرورون ، وحيث العالم ووجودنا يبدوان لنا في غاية الغنى والجمال والإيناس - في حالة الحزن ، حيث لم نعُد نفهم العالم ، وحيث نشعر بأنّ السؤال عن الـ " **لماذا** " يفرض نفسه علينا باستمرار - وفي حالة القلق ، حيث نرتبك فجأةً ، وحيث يهتزّ كلّ شيء ، وحيث نعي كلّ عُمق الوجود - وفي حالة التعزية ، حيث نشعر بأنّنا محمولون ومحوّطون ومَحميّون - وفي حالة الحبّ ووفاء الآخرين ، حيث نشعر بأنّنا مقبولون ومثبّتون بلا شروط ، وحيث نشعر

بأنّنا قد أُخذنا نحن بلطافة آخر وجماله ، حتّى ليبدو العالم كلّه لنا كأنّه قد تغيّر ، كأنّه فاتن - وفي حالة سأم رهيب ، حيث يبدو لنا كلّ شيء هابطًا ولامباليًا ، حيث نعي الفراغ ، والجانب السطحيّ والأجوف من حقيقة الواقع - وفي حالة لقاء الموت ، حيث يصمت الإنسان إلى الأبد ، وحيث يتفلّت منه كلّ شيء ويسقط من يديه ، ويُنزع منّا نحن أيضًا ، وإلى الأبد ، كائنٌ أليف ومحبوب . في وجه الموت تسطع بقساوة الحقيقة النهائيّة عن الإنسان ، أي أنّ الإنسان في النهاية لا يخصّ ذاته ، ولا الآخرين ، بل هو بالعكس سرٌّ ، هو سرٌّ لن يستطيع أبدًا اكتناهه .

أمثال هذه الاختبارات الدينيّة هي ذات وجهين متباينين جدًّا . وقد تكلّم **أوتو** في كتابه الشهير "*المقدّس*" على انسجام فيه مفارقة [٣٨] . وحدّد السرّ بأنّه *mysterium tremendum fascinosum* ، سرّ هو في الوقت عينه مُقْصٍ-بعيد ، وجاذب-قريب . واختبار السرّ ، بكونه أفقًا يتعذّر بلوغه على كلّ اختبارنا ، يأتينا كأنّه الآخر كلّيًا ، كعمق مخيف ، كصحراء العدَم . وبكونه قريبًا منّا في كلّ شيء ، فهو يبدو لنا كقاعدة حماية ، وكنعمة وإكمال . وملاقاة هذا السرّ يمكن أن تحدث الخوف كما السعادة . يمكن أن يقصي وأن يجذب ، أن يثير القلق والذعر كما الشكر والفرح والتعزية . وقد كان **أوغسطينوس** يعرف هذه الازدواجيّة : " **الاثنان - أفزع وأشغف . أفزع لأنّي مختلف عنه جدًّا . وأشغف لأنّي أشبهه جدًّا** " [٣٩] .

وبسبب هذه الازدواجيّة وهذا الالتباس ، أمكن هذا السرّ أن تتناوله في التاريخ *تفسيرات متعدّدة* . فيكون إذن من السابق للأوان اعتداد اختبار هذا السرّ إذّاك كاختبار الله . فبالإمكان تفسيره إلهيًا ، وبالإمكان أيضًا فهمه حلوليًا ، إلحاديًا أو عدميًا . أخيرًا ، يمكن أيضًا - كما هي الحال مرارًا كثيرة في حضارتنا الحديثة - أن يبقى غفلاً وبلا توصيف . ولكنّه يكون حينئذٍ في صيغة مشوّهة بأشكال متنوّعة في الإيديولوجيات الحديثة أو في مظاهر نفسيّة مَرَضيّة . ومن المستحيل مع مرور الزمن التخلّص تمامًا من هذا البُعد للاختبار . إذ السرّ هو قاعدة كلّ اختبار . لذلك هو يختلف اختلافًا كلّيًا عن اللغز وعن المشكلة اللذين يمكن ، مبدئيًا على الأقلّ ، حلّهما تدريجيًا . ولكنّنا في اختبارنا ندرك دائمًا أنفسنا كأنّنا كائنات محدودة يكتنفها سرّ لا يُسبَر .

مع الاختبار الذي يُشرب حياتنا والواقع بمجمله ، تُطرح بإلحاح ، وإن بلا جواب ، مسألة المعنى العامّ لكلّ حقيقة واقعة . وبما أنّنا من جهة ندرك دومًا في التاريخ معنى وعدم معنى ، وبما أنّ السرّ الذي ينفتح لنا في كلّ اختبار هو نفسه يحتمل تفسيرات متعدّدة ، فلن نستطيع أبدًا إعطاء جواب نهائيّ عن هذه المسألة على مستوى الاختبار . في الاختبار الدينيّ كما في كلّ اختبار آخر ، لا ينكشف معناه الحقيقيّ إلاّ داخل كلام دينيّ وموروثه . فعلينا إذن أن نتساءل عمّا هو هذا السرّ ؟ كيف نستطيع أن نسمّيه . وهل نستطيع فقط أن نعطيه اسمًا ؟ وهل نستطيع بالأحرى أن نسمّيه الله ؟ ولكن هل مثل هذا الخطاب الدينيّ له معنى ؟

٣- الله في الكلام البشريّ

طريق الاختبار يقودنا إلى عتبة سرّ أخير ، يمكن إدراكه لا مباشرةً ، بل فقط بطريقة غير مباشرة ، " **في ومع وتحت** " اختبارنا اليوميّ . إلاّ أنّنا ما نحاول وصف هذا السرّ حتّى يعوزنا الكلام . في الاختبار نلاقي في النهاية شيئًا عصيًّا على التعبير . وهذه الصعوبة كانت موجودةً دائمًا في الموروث الصوفيّ . ولكنّها مع ذلك اشتدّت اليوم كثيرًا ، بفعل فلسفة الكلام الحديثة [٤٠] . وفلسفة الكلام الحديثة تطرح هذا السؤال : هل من الممكن الكلام على البُعد الدينيّ ؟ هل الله كلمة لها مدلولها في كلامنا ؟ أين علينا ، في مواجهة البُعد الصوفيّ لاختبارنا ، أن لا نسكت أخيرًا ونصمت ؟ بالجواب عن هذا السؤال تتعلّق أيضًا إمكانيّة اللاهوت كخطاب عقلانيّ عن الإيمان المسيحيّ باستعمال الكلام .

أجوبة فلسفة الكلام الحديثة تطوّرت في عصرنا تطوّرًا خطيرًا لا نستطيع أن نستقريه هنا إلاّ إجمالاً . *ففي مطلع قرننا* ، كانت السيادة *للفلسفة الوضعيّة المنطقيّة* (positivisme logique) أو التجريبيّة المنطقيّة (empirisme logique) المسمّاة عمومًا الفلسفة الوضعيّة الجديدة (néo-positivisme) . والبارزون هنا هم **روسّل** ، **وفيتجنشتاين** ، **ونادي فيينا** المتأثّر بهم حول **شليك** و**كارناب** . وكانوا ينطلقون من مثال عِلم وحيد صحيح ، مقولاته في كلام رموز تنقل صورة العالم وتخضع

لقواعد منطقيّة . لذلك علينا ألاّ نقبل كمقولات علميّة وذات مدلول إلاّ تلك التي يمكن التحقّق منها ، وتكرارها ، وبالتالي تسويغها بطريقة التواصل بين شخصين (intersubjective) . وكانوا يعطون قيمةً ، بجانب المقياس المنطقيّ ، إلى المقياس التجريبيّ للمعنى الذي بموجبه كان على كلّ المقولات أن تُحقّق بمعطيات تجريبيّة . ولكنّ المقولات الماورائيّة والدينيّة لا تقاس بأيٍّ من هذه المقاييس . لذلك لا تجد المسائل الماورائيّة والدينيّة أجوبة . والأمر يتعلّق بمشاكل غير موجودة ومقولات لا معنى لها .

التعبير المدرسيّ عن هذا الموقف عند **فيتّجنشتاين** موجود في كتابه *Tractatus logico-philosophicus* (مقالة منطقيّة فلسفيّة) . ففي المقدّمة يبدأ بهذه الملاحظة : " **ما يمكن أن يُقال ، يمكن أن يُقال بوضوح ، وما لا يمكن الكلام عليه ، من الواجب السكوت عنه** " [٤١] . وما هو أبعد من حدّ الكلام هذا هو خالٍ من المعنى . " **أغلب العبارات والمسائل التي كُتبت في الشؤون الفلسفيّة ليست مُخطئة ، ولكنّها خالية من المعنى . لذلك لا نستطيع الجواب عن مسائل من هذا النوع ، بل نلاحظ فقط أنّها بلا معنى ... وليس من العجب أنّ أعمق المشاكل ليست في الحقيقة مشاكل** " [٤٢] . أجل كان على **فيتجنشتاين** أن يعترف في آخر *مقالته* : " **بأنّنا نشعر ، حتّى عندما تُحلّ كلّ المشاكل العلميّة الممكنة ، أنّ مشاكلنا الحياتيّة لم تُقارَب . أجل لن يبقى عندئذٍ مسألة ، وهذا حقًّا هو الجواب** " [٤٣] . ومع ذلك فهو يلاحظ : " **أنّ هناك حقًّا ما هو عصيّ على التعبير . وهذا يَظهر ، إنّه الصوفيّ** " [٤٤] . أجل إنّه يختتم قائلاً : " **ما لا نستطيع الكلام عليه ، يجب السكوت عنه** " [٤٥] .

موقف كهذا يحكم على اللاهوت بالصمت . ومع هيمنة مواقف الفلسفة الوضعيّة الجديدة (néo-positivistes) ، لم يعد الله يبدو كلمةً لها مدلول (**آير ، فلو**) . يمكن الكلام هنا على الإلحاد في دلالة الألفاظ ، أو على موت الله في الكلام . ولكنّ هذه التسميات لا تزال هي أيضًا ساذجة ، إذ إنّ مثل هذه التسميات هي ذاتها خالية من المعنى .

ومع ذلك فإنّ الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة التي كانت تتّجه كلّيًا صوب نموذج العلوم الطبيعيّة الحديثة ، قد تبيّن بسرعة أنّها غير مقبولة علميًّا . فهي كانت تنطلق من فكرة أنّ كلامنا صورة للحقيقة . وقد تخلّى عن هذا الموقف علم الكمّيّات الطبيعيّ الحديث وتفسيره **بحلقة كوبنهاغن** ، **ونيلْس بور** ، **وهايزنبرغ** . وبحسب هذا التفسير ، لا نستطيع أن نصف وصفًا صحيحًا المسارات الميكروفيزيائيّة (الطبيعيّة الصغيرة) في الطبيعة ، بل فقط بالاستعانة بصور ومفاهيم مكمّلة ، مستخرجة من عالمنا الماكروفيزيائيّ (الطبيعيّ الكبير) [٤٦] . وانضافت إلى ذلك صعوبات اصطدم بها التفكير العلميّ النظريّ نفسه . وكانت تتعلّق أوّلاً باستحالة تحقّق دقيق ، ومن جهة أخرى بالصفة الحتميّة للّغة الإصلاحيّة ، في إنشاء لغة شكليّة صالحة عمومًا كما في وضع المقولات الأساسيّة لنظريّةٍ ما .

من هذه النظريّات ، كان بوبر على الخصوص ، في كتابه *منطق البحث* [٤٧] ، وبعده **ألبرت** [٤٨] ، هما مَن استخرجا النتائج الأوّليّة . وهما يريان أنّ المقولات الأساسيّة لأيّ عِلم تُنشأ اصطلاحًا . إنّها طروحات لها قيمتها في جماعة العلماء . لا يمكن التحقّق منها ، ولكن بالأكثر تمويهها . فالعلم هنا هو مسار مفتوح ، ينطلق من فرضيّات خاضعة لطريقة " **التجربة والخطإ** " . وما الحقيقة فيها سوى فكرة ناظمة ، يُمكن السعي إليها في مسار مفتوح دومًا ، ولكن يستحيل دومًا إدراكها تمامًا . هنا الارتياب الأساسيّ حيال مزاعم مطلقة على بلوغ الحقيقة ، والعداوة لكلّ فلسفة للماهيّة (الماورائيّات) ، يعبّران عن نفسهما . وقد لاحق هذا الموقف بروح ناقدة **كُون** وهو يبحث في الثورات العلميّة [٤٩] . التطوّر العلميّ ، بحسب **كُون** ، ليس بَعد ، كما هي الحال عند بوبر ، " **تطوّريًّا** " ، بل هو **ثورويّ** بتغيير النموذج . والنموذج هو مَثَل مدرسة أو رسم لحلّ مشكلة . والعلم القياسيّ يقوم على إدخال الحالات التي تحضّر في إطار النموذج حتّى يتبيّن أنّ النموذج غير كافٍ لحلّ مشاكل جديدة ويفرض نموذج جديد نفسه في مسار ثورويّ . والأمثال على ثورات علميّة كهذه هي على الخصوص **كوبرنيك ونيوتن وأينشتاين** .

لا نستطيع هنا الدخول في تفاصيل هذه النظريّات . وما ذكرها إلاّ لكي نُظهر

أنّ الفلسفة الوضعيّة التي سادت في مطلع القرن قد عمّ التخلّي عنها اليوم علميًّا . ومع ذلك فاللاهوت لم يُنقَذ إطلاقًا بهذا التغيير ، إذ الكلام على غير المشروط وعلى الأقصى غير ممكن ، لا في فكرة **بوبر** ، ولا في فكر **كون** . وتبقى المسألة إذن على الدوام : كيف يكون ممكنًا كلام في ا لله ذو مدلول ؟

في مرحلة ثانية من النقاش ، إمكانيّة الكلام الدينيّ عولجت بطريقة أخرى تمامًا . لقد أخضع **فيتجنشتاين** لاحقًا موقفه الأصليّ لنقد أساسيّ . وهذا الانعطاف في فكر **فيتجنشتاين** ظهر التعبير عنه في كتابه "*أبحاث فلسفيّة* " . لم يعد مدلول لفظة أو عبارة موجودًا الآن في تمثّل موضوع ، بل في استعماله في الكلام . " **مدلول لفظة هو استعمالها في الكلام** " [٥٠] . وهذا الاستعمال يتغيّر بحسب الحياة ، والقرينة ، والمجاز الذي هو في الوقت عينه شكل حياة . ويمكن أن يكون للعبارة الواحدة بذاتها ، بحسب القرينة ، معاني مختلفة . ويمكن أن تدلّ على لَوْم ، أو أمر ، أو شرح ، أو تعليم ، أو تواصل . لذلك لا يمكن شرح معنى عبارة إلاّ داخل كلّ مجاز كلاميّ . والآن يقوم مقام الكلام العلميّ الاصطناعيّ الكلام العاديّ في التواصل اليوميّ ، الذي يشغل المكان المركزي (*ordinary language philosophy*).

في إطار هذا المنطَلَق الجديد ، في استعمال الكلام ، وُضعت لفهم المقولات الدينيّة *نظريّتان* : النظريّة غير المعرفيّة (non-cognitive) والنظريّة المعرفيّة (cognitive) . وبحسب النظريّة غير المعرفيّة (**بريثويث** ، **هار** ، **فان بورن** ...) ، ليس في لفظة ا لله مضمون معرفي خاصّ ، وهي بالأحرى تعبير عن طريقةٍ ما لرؤية الحقيقة . فمثلاً العبارة " **ا لله محبّة** " ليس لها معنى دلاليّ ، بل هي بالأحرى إعلان نيّة العيش بحسب حياة مطابقة للمحبّة ، إنّها تعني : المحبّة هي ا لله ، أي إنّها الحقيقة العظمى والقصوى . لا بدّ من التساؤل ، على الرغم ممّا تأتي به هذه النظريّات من تقدّم ، هل هي تفي استعمال الكلام الدينيّ حقّه . فالمؤمن ، بلا ريب ، عندما يصلّي مثلاً ، لا يريد فقط أن يتبيّن نشاطه الأخلاقيّ ورؤيته للعالم ، بل أن يدعو ا لله ويخاطبه . وبالتالي فالنظريّات غير المعرفيّة تبتعد عن الاستعمال الدينيّ للكلام وتقصر الإيمان على الأخلاق .

أمّا النظريّة المعرفيّة ، فقد أسّسها **وزدوم** ، ويمثّلها على الخصوص **رامسي** [٥١] ومن بعده **دي باتر** [٥٢] . نظريّة **رامسي** للكلام الدينيّ مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنظريّته لحالة الانفتاح (*disclosure situation*) . والمقصود هنا حالات " **يرى المرء فيها بوضوح** " فجأةً ، وحيث فجأةً " **يضحك لنا الحظّ** " ، إذن حيث تظهر قرينة أوسع وأعمق . ومثل هذه الحالات تحتوي أمورًا تمكن ملاحظتها ، وأكثر من أمور تمكن ملاحظتها . والأمور التي تجري فيها من طريق الحَدس ليست قابلةً للتحقّق هي نفسها ، ولكنّها مع ذلك ليست عُرضةً للإهمال ، وهي تتوافق بالأحرى مع الاختبارات ويجعلونها مجموعةً ذات دلالة (*empirical fit*) ، ولكنّ إدراك هذه الأمور الحدسيّة يقتضي مشاركةً داخليّة ، يقتضي التزامًا داخليًّا . الموضوع في حالات الانفتاح الدينيّة هو الحقيقة بكلّيّتها ، ومجمل اختباراتنا . فيها يكتسب الكون زيادةً في العمق والحياة . الخطاب الدينيّ ليس وصفيًّا ، بل استحضاريّ . إنّه يبغي الإيصال إلى رؤيةٍ ما للعالم تتحقّق في الواقع لمن يقبلها . ونظريّات **رامسي** ، على كلّ الأمور المفيدة التي تحتويها ، فهي تبقى في النهاية تتّصف بالغموض . والسّمة الدقيقة لعلاقة الكلام الدينيّ بالحقيقة ، الحقيقة التي يقصدها ، تبقى في النهاية مبهمة . إلاّ أنّ **رامسي** قد نجح في إظهار أنّ هناك استعمالاً دينيًّا نوعيًّا للكلام لا يتحوّل إلى الاختباريّ والأخلاقيّ .

وخطت خطوةً إضافية " نظريّةُ أفعال القول " التي قال بها **أوستين** [٥٣] ، وإستمرّ بها **سيرل** [٥٤] . وهي تميّز الاستعمال " **الملاحَظ** " (constatif) من الاستعمال " **المكوِّن** " (performatif) في الكلام . ففي الاستعمال المكوِّن للكلام ، الحقيقة ليست ملاحَظةً ، بل مُكوَّنة في فعل الكلام . وبهذا المعنى نستطيع القول ، على سبيل المثال ، إنّنا نخنق مسألةً ، نَهري شيئًا بكثرة الكلام عليه ، ندخل في حسابنا أمرًا ما ، نضع مشكلةً على البساط ... وبذلك نبرز السّمة الفاعلة للكلام . ومن الأمثال الواضحة خصوصًا على هذا الكلام الفاعل المقولاتُ التي تُنشئ حقًّا أو تحدّد نظامًا : " **أُعمِّد هذا المركب مُطلقًا عليه اسم أليصابات** " " **آخذكِ زوجةً** " ، " **الجلسة بدأت** " . ففي مثل هذه الأفعال المقولة ، ليس الموضوع ملاحظةً حقيقيّة موجودة في الواقع والإخبار بها ، بل فيها بالحريّ الكلام يُنتج ما يقول . نظريّة الأعمال المقولة هذه هي ذات

أهمّيّة كبيرة للخطاب الدينيّ . فهو ليس إخبارًا حياديًّا ، وله بالعكس سمة الشهادة ، أي إنّه من غير الممكن أن نفصل فيه ، في النهاية ، الكلام والحقيقة ، شخص المتكلّم والشيء المتكلَّم عليه . في كلمة " الله " ، الله يدخل في الكلام بمعنى يجب أن يُؤخذ حرفيًّا ، يصبح حاضرًا وحيًّا في العالم وفي الحياة . وحيث ، بالعكس ، تُخنق هذه الكلمة ، فهو أيضًا ميت بالنسبة إلينا ، أي لم يعد هناك حياة تأتي من الله .

نستطيع أن نحفظ عمومًا ، كنتيجة من مرحلة النقاش الثانية في فلسفة الكلام ، الإصرار على تاريخيّة الكلام والمعرفة البشريّة . كلامنا ليس تمثُّلاً حياديًّا وموضوعيًّا للحقيقة ، إنّه ، في الوقت عينه ، " أداء " ذاتيّ من الإنسان : به يُدخَل الإنسان مرّةً جديدة في جماعة تاريخيّة متداخلة الذاتيّة مع ممارستها التاريخيّة الحيويّة . الفهم السابق بوساطة الكلام له إذًا وظيفة الانفتاح على الحقيقة ، وهو يختلف ، بحسب الحالات ، إذ إنّه يخضع للتغيير التاريخيّ ، بحيث إنّ الحقيقة التي تظهر بالكلام لها سمة تاريخيّة . وعليه فالكلام لا يعبّر عن الحقيقة بحدّ ذاتها ، بل دومًا عن معنى الحقيقة بالنسبة إلينا . وفي داخل فهم تاريخيّ للحقيقة ، تصبح ممكنةً أطروحاتٌ جديدة في سبيل فهم إيجابيّ للكلام الدينيّ . وبمعزل عن النقاشات الحديثة في فلسفة الكلام ، كان اللاهوت منذ مدّة طويلة قد رأى في التفسير الكتابيّ ما يمثّله ذلك من إمكانات ومهمّات ، إذ إنّ البحث عن الأنواع الأدبيّة المختلفة بطريقة تاريخ الأشكال (*Formgeschichte*) والموقع في الحياة (*Sitz im Leben*) التي تقابلها ، قد استبق بوقت طويل ، في الواقع ، فرضيّات فلسفة الكلام الجديدة .

ولا بدّ بالتأكيد أيضًا من رؤية حدود هذا الوضع الفلسفيّ للكلام . والكلام الدينيّ وصيغة الحياة التي تقابله يُفهم هنا كمجاز لغويّ بجانب المجازات الأخرى . يبقى السؤال : كيف أستطيع الدخول في مجال هذا المجاز اللغويّ ؟ هل يكون ذلك فقط بثقة عمياء والممارسة في صيغة الحياة المقابلة ؟ وفي هذا السياق جرى الحديث مرارًا بالنقد عن إيمانيّة (fidéisme) نظريّة **فتجنشتاين** في المجازات اللغويّة . فإذا وجب على الكلام الدينيّ ألاّ يتفرّد ، بل أن يكون كلامًا قابلاً للتواصل العامّ ، فلا بدّ أن يُفهم في إطار نظريّة عامّة للكلام . إذّاك فقط يصبح بالإمكان تسويغ السّمة

العامّة لخطاب عن الله .

مرحلة ثالثة من النقاش نتجت من تقارب الاتّجاهين اللذين تحدّثنا عنهما حتّى الآن . فكلّ المواقف تتّجه نحو فهم الكلام كممارسة تواصليّة (praxis communicative) . وربط الكلام العلميّ باتّفاق الباحثين يمضي في هذا الاتّجاه. نظريّة المجازات اللغويّة والأفعال المقولة قد أكّدت أيضًا بإلحاح شروط صحّة الكلام المتبادل . فهْم الكلام هذا كممارسة تواصليّة تمثّله في ألمانيا مدرسة **إرلانجن** (**لورنتسن** ، **كمبرتل** ، **ميتّلشتراس**) . أمّا من حيث إمكانيّة تطبيقه في اللاهوت ، فقد طوّره **هابرماس** و**أبّل** . وهذا الأخير قد طوّر نظريّة قَبْليّة الجماعة التواصليّة [٥٥] . وبحسبها فإنّ كلام جماعة تواصليّة هو المفترَض السابق المتعالي لكلّ معرفة . وطوّر **هابرماس** بالتماثل *النظريّة التوافقيّة للحقيقة* [٥٦] . وهو يواجه بها نظريّة التقابل المدرسيّة . ففي نظريّة التقابل بين الكلام والحقيقة ، وفي نظريّة التوافق ، تطابق بين المشاركين في مسار التواصل . والحال أنّ كلّ فعل تواصل هو ، في ظروف تواصل مقطوع ، استباق لجماعة تواصل مثاليّة ، استباق لحياة غير مستلبة . ومع ذلك ، يبقى النظام الكيانيّ لهذه البُنية الاستباقيّة ، في النهاية ، غامضًا عند **هابرماس** .

فهْم الكلام كممارسة تواصليّة هو ذو أهمّيّة مباشرة للكلام الدينيّ ، لأنّ شهادة الإيمان تتمّ بالكلام وبالفعل . والخطاب الدينيّ ليس أوّلاً عقيدةً لاهوتيّة ومنهجيّة ، وهو ، كصحّة الشهادة ، له طابع نشيط ، وله مكانه داخل الجماعة الملتئمة في العبادة الليتورجيّة ، وداخل ممارسة الوعظ ، والليتورجيّا ، والخدمة . إنّه لا ينشد التعليم أوّلاً ، بل الحضّ على الاهتداء . إنّ **بويكِرت** إذن هو على حقّ في سعيه لإيجاد قاعدة جديدة للخطاب في الله ، في فهم الكلام كممارسة تواصليّة [٥٧] . إنّه يُدخل لذلك فكرةً لِـ **بنيامين** ، ويحتجّ بما يلي : إذا لزم ألاّ يكون الرجاء والرغبة اللذان يتضمّنهما كلّ فعل تواصل كلاميّ باطلَين ، وإذا لزم على الخصوص أن يكون التواصل عامًّا حقًّا ومُحتويًا أيضًا التضامن مع الأموات ، فلن يكون ذلك ممكنًا إلاّ إذا وُجد إله ، وكان ذلك الإله الله الذي يقيم الأموات . كذلك كلّ فعل تواصليّ كلاميّ هو في الوقت عينه سؤالٌ عن الله الحيّ والمُحيي واستباقٌ له . كلّ فعل كلام يحيا

برجاء تواصل ناجح وعامّ ، وهو بذلك فعل رجاء يستبق ملكوت الله . فالكلام الدينيّ إذن ليس كلامًا خاصًّا إزاء أشكال أخرى من الكلام . إنّه بالحريّ يوضح شرط إمكانيّة كلّ شكل آخر من الكلام .

مع ذلك هناك سؤال يُطرح لمعرفة هل بالإمكان الاكتفاء بهذه النتيجة بدون شكّ مُريب . الاعتراض الأوّل يأتي من فلسفة الكلام نفسها . يرى **موريّس** أنّه من الواجب تمييز ثلاثة معانٍ للكلام : المعنى النحويّ أو بحسب القواعد (اللغويّة الداخليّة) ، والمعنى الدلاليّ (علاقةً بالحقيقة) والمعنى العمليّ (علاقة بالعمل) [٥٨] . والنظريّات التي تحدّثنا عنها شرحت في الأساس البُعد النحويّ والبُعد العمليّ ، ولكنّها أزاحت البُعد الدلاليّ . لذا علينا أن نتساءل بدقّة أكبر : ما هي الحقيقة التي تتكلّم عليها كلمة " الله " . وهذا السؤال ينتج أيضًا من تفكير فلسفيّ . **زيمون** أظهر بعمق أنّ *التعارض بين نظريّة التقابل ونظريّة التوافق مع الحقيقة لا يمكن الأخذ بها* ، إذ إنّ نظريّة التوافق هي نفسها نظريّة تقابل مقنّعة [٥٩] . فالتوافق يجب أن يقوم على وجود الرأي نفسه بالنسبة إلى " **الشيء نفسه** " . والكلام ، كممارسة تواصليّة ، هو في الوقت عينه تفسير للحقيقة . ولكن ما هي الحقيقة المقصودة بكلمة " الله " ؟ فإذا لم تعد تُطرح *المسألة الكيانيّة* ، تصبح مقولة : " **الله موجود** " مقولة عمّا تعنيه لنا كلمة " الله " . ويمثل هذا التحويل لعبارة كيانيّة إلى عبارة ذات مدلول ووظيفيّة تُفرغ كلمة " الله " من أيّ مضمون معرفيّ . وتصبح إمّا المفهوم التركيبيّ للتواصل العامّ ، وإمّا الدليل والدافع في سبيل نوع من السلوك التضامنيّ ، أو أيّ سلوك أخلاقيّ آخر ، وإمّا منظور معنى للحقيقة . وعندئذٍ لا يكون لكلمة " الله " مدلول مجازيّ ، أي إنّها مذكورة لشيء آخر ، ويمكن بالتالي التعويض منها واستبدالها . وبالمختصر ، إنّ مسألة حقيقيّة الكلام الدينيّ ، أي ما يعني مسألة حقيقة الله في الواقع ، يجب ألاّ نتحاشاها .

المدلول الكيانيّ للكلام يمكن أن يتوضّح أكثر بمسعى *رابع* ، بالاستناد إلى فلسفة **هايدجر** الأخيرة [٦٠] . يرى هايدجر أنّ الإنسان هو الكيان-هنا (Da-sein) . فهو موجود ليس فقط بالتواصل مع حقيقة مُعطاة ، بل الأمر بالنسبة إليه ودومًا يتعلّق

بمعنى الكيان بمجمله . حسيًّا ، الكيان حاضر في الكلام ، الذي يجعلنا ننفتح على الحقيقة بوجه هو دائمًا تاريخيّ . لذلك ، الكلام هو " **بيت الكيان** " . فيستطيع الكلام على حدّ سواء شطب مسألة الكيان ، كما هي الحال مثلاً في كلام الإعلام العلميّ–التقنيّ ، أو إلقاء ضوء جديد على الكيان ، كما يفعل على الخصوص الكلام الأسطوريّ والشعريّ . الكلام أسطورة فيها سرّ الكيان يختفي أو يسائِلنا .

طروحات **هايدجر** التي لا تخلو من الصعوبة للفهم استغلّها في اللاهوت بصيَغ متنوّعة **جادامر** [٦١] **وريكور** [٦٢] . ونحسن الصنيع ، لشرح الوظيفة الدلاليّة والكيانيّة للكلام الدينيّ ، إذا انطلقنا من الكلام المجازيّ ، أي كلام الرموز والأمثال ، كما درسه **ريكور ويونجل** [٦٣] .

نعلم أنّ *كلام الأمثال* هو في الوقت عينه كلام يسوع . المجازات أو الأمثال ليس من وظيفتها مجرّد تمثيل وضع معروف من قبل ، بل هي تمثّل بالحريّ *وصفًا خلاّقًا طريفًا للحقيقة* . وهي تعمل مع جدليّة المألوف والغريب . فعندما نقول مثلاً : " **أخلّيوس هو أسد** " ، نستعمل مفهومًا مألوفًا بطريقة غير مألوفة ، غريبة ، لكي نجعل حالة مألوفة بحدّ ذاتها حالة غريبة ، ولكي نضعها في الضوء بطريقة جديدة ونجعلها مُشعّة . المجازات غايتها إتاحة رؤية جديدة للحقيقة . وعلى غرار النماذج والأمثلة العلميّة ، هي وسائل استكشافيّة ، وتنظيم كلاميّ موضوعه إقصاء تفسير عاديّ غير مناسب ، وإشراع السبيل إلى تفسير جديد أكثر ملاءمة . وبذلك يأتي المجاز بشيء " **أكثر** " للكلام ، أو يعبّر عن الحقيقة الواقعة بحيث يندرج في الكلام ما هو أكثر من تلك الحقيقة . وهذا يصلح على الخصوص لكلمة " الله " . فكلمة *" الله " تعبّر عن الحقيقة بحيث تظهر في العالم ، في الوقت عينه* ، " **شيئًا** " *هو أكثر من العالم* . الكلام على الله يجعل العالَم مثَلاً لله ، بإظهاره العالم صالحًا ليكون مثَلاً لله . فكلمة " **الله** " هي بالتالي مَثل ، يعبّر عن العالم كمثَل . ويتأكّد بذلك أنّ المجاز ، خصوصًا الكلام على الله ، كلام فاعل دائمًا . وهو لا يتعلّق بالعالم بما كان دومًا ، بماهيّته المستمرّة ، بل بانفتاحه على المستقبل . لذلك تدعونا كلمة " **الله** " إلى أن نرى العالم كمثَل ، فعندئذٍ لا تعود تخريجًا إسقاطيًّا (إسقاطًا)

للحقيقة ، بل تكون استباقًا لحقيقة تدعو إلى ممارسة جديدة ، تكون من جهتها حقيقيّة في اختبار الحقيقة وفعلها . الله كلمة تُشرع الباب إلى مساحة حرّة وإلى المستقبل .

يمكننا القول ، باختصار ، إنّ الكلام يتضمّن ، من جهة القواعد النحويّة كما من الجهة العلميّة والدلاليّة ، حركةً متعالية . فهو لا يستطيع الاكتفاء بالواقع ، بل يريد دومًا أن يقول ما هو أكثر . *يعيش الكلام من استباق معنى كلّيّ للواقع ويعبّر عنه بالمجازات والأمثال* . وعليه يكون الكلام معًا ذكرى رجاء للإنسانيّة لم يتحقّق ، وفي الوقت عينه ، استباقًا لهذا الرجاء . *وقبل أن يصبح الكلام دينيًّا صريحًا ، فهو يتضمّن من قبل بُعدًا دينيًّا . الكلام الدينيّ وحده هو الذي يجعل الكلام يبلغ ذاته* . ليست كلمة " **الله** " هي التي لا معنى لها ، بل الصمت عن الله بالحريّ هو الذي يضع الكلام نفسه في خطر . حيث لا يبلغ اللهُ الكلامَ ، هناك خطر بلبلة الكلام .

إذا حاولنا استرجاع نتيجة نظرتنا إلى فلسفة الكلام ، وحمل قوّة الكلام الخلاّقة على محمل الجدّ ، تلك التي لا تكتفي بتمثّل الحقيقة المعطاة لاختبارنا اليوميّ والعلميّ للعالم ، بل تجري دومًا استباقًا لمجمل معنى الحقيقة ، وبالتالي للبعد الدينيّ ، والتي ، انطلاقًا من ذلك ، تبدو قادرةً على وصف خلاّق للحقيقة وعلى التعبير عن أشياء جديدة ، فسنلاقي *عقيدة المقايسة* (analogie) التي تظهر إذّاك كأنّها *عقيدة كلام الإيمان* [٦٤] . تستعيد عقيدة المقايسة بشكل جديد الجدليّة الخاصّة بالكلام المجازيّ للمألوف وللغريب .

فالمقايسة تقع في الوسط بين المقولات ذات المعنى الواحد (univoques) *والمقولات المُلتبِسة* (équivoques) [٦٥] . يكون التعبير ذا معنى واحد عندما نستعمله بالمعنى الواحد نفسه للدلالة على أشياء متنوّعة . مثلاً في المقولات " **بطرس إنسان** " و" **بولس إنسان** " ، مفهوم " إنسان " يُستعمل كلّ مرّة بالمعنى نفسه ، أي يكون ذا معنى واحد . وبالمقابل ، يكون التعبير مُلتبسًا عندما يُستعمل بمعاني مختلفة للدلالة على أشياء متنوّعة . مثلاً كلمة *Strauß* (بالألمانيّة) يمكن أن تُستعمل بطريقة مختلفة ، أي ذات معنى ملتبس ، للدلالة على باقة من الزهور ، وعلى عصفور النعام ، ونوع من المصارعة ، أو كاسم لشخص . وخطاب المقايسة

يقع ، إذا صحّ التعبير ، بين المقولات ذات المعنى الواحد وذات المعنى المُلتبس ، وهو يعني تشابهًا ومحاكاة ، تتضمّن مُماثلةً واختلافًا . والمقايسة ، علاوةً على ذلك ، هي علاقة . لمّا كان أصلها في الرياضيّات (أ:ب = ت:ث) ، فهي موجودة عمليًّا في كلّ العلوم ، مثلاً في علم الحياة ، للدلالة على تشابه بين أجهزة عضويّة مختلفة لا تستند على قرابة (كَ " أجنحة " الحشرات والعصافير ، بل أيضًا المقارنة بين أجنحة العصافير وزعانف الأسماك وسيقان الحيوانات الفقريّة العليا) . وإذا تكلّمنا مجازًا على مساء الحياة ، فالمراد بذلك أنّ المساء بالنسبة إلى النهار هو كالشيخوخة بالنسبة إلى الحياة .

لأوّل وهلة لا تبدو المقايسة في المقولات ذات المعنى الواحد سوى طريقة للكلام متفرّعة وغير صحيحة . في الواقع إنّها إزاء هذه المقولات ليست ثانويّة ، بل أوّليّة [٦٦] . في الواقع لا تكون المقولات ذات المعنى الواحد ممكنة إلاّ في تعارض وتناسق مع مقولات أخرى . فوحدة المعنى تفترض من قبل إذًا إمكانيّة التشبيه ، وبالتالي شيئًا يتضمّن محاكاةً واختلافًا . وعليه فالمقايسة هي فرضيّة سابقة وشرط لإمكانيّة مقولات ذات معنى واحد . ولذلك لم تلجأ دون سبب كلّ العلوم إلى المقايسة ، حتّى العلوم المسمّاة صحيحة .

لقد هيّأت الفلسفة القديمة الاستعمال اللاهوتيّ لصيغة المقايسة الكلاميّة . أساس مفهوم المقايسة كان عند **بارمينيديس** و**هيراقليطوس** [٦٧] . وكان **أفلاطون** أوّل من استعمله في الفلسفة . والمقايسة عنده هي أجمل الروابط [٦٨] ، هي ما يصل ، وما يجلب وما ينتج الوحدة والترابط في الحقيقة . وهذا الوسط يدلّ الأطراف على مكانها ويصلها معًا . المقايسة هنا مبدأ بُنيويّ كونيّ . والمماثل (*analogon*) أيضًا في نظر **أرسطو** هو وسط (*μέσον*) [٦٩] ، له بالنسبة إلى **أرسطو** دلالة فلسفيّة ، خصوصًا عندما يريد أن يصف وحدة كلّ حقيقة واقعة في الكيان الذي يتجاوز الأنواع المختلفة [٧٠] . هذه الوحدة عصيّة على التحديد بالمعنى الحصريّ ، إذ إنّ كلّ تحديد يفترض جنسًا وفَصْلاً نوعيًّا . ولكن بالنسبة إلى الكيان ، لا يمكن الكلام على فصل نوعيّ ليس هو ذاته أيضًا من الكيان . وبالتالي لا يستطيع الكيان إلاّ أن يناسب كلّ

مرّة مختلف مجالات الكيان ، أي لا يستطيع أن يُنسَب إليها إلاّ بالمقايسة [٧١] . ولا يمكن الكلام عليه إلاّ باتّجاه الواحد وانطلاقًا منه [٧٢] . وبالتالي تبدو المقايسة كلامًا غير مباشر يُرجِع ، مثل المجاز ، إلى ما هو أبعد منه .

الأهمّيّة الأساسيّة للمقايسة قد ظهرت في سفر الحكمة ١٣ : ٥ ، حيث قيل إنّنا نستطيع معرفة الله انطلاقًا من العالم بطريقة قياسيّة (ἀναλόγως) ، لأنّ العالم يُعيد بنظامه وجماله إلى ما هو أبعد منه . أجل لم تكن الفلسفة القديمة تجهل أنّنا بذلك لا نستطيع أن نقول في الله والإلهيّ سوى ما ليس هو [٧٣] : بغير جسد ، غير منظور ، لانهائيّ ... مع ذلك إنّ هذه المقولات السلبيّة لها معنى إيجابيّ . فهي لا تعيد إلى عدم ، بل إلى ما هو أبعد من الكيان ، ومن الواحد ، الذي لا يدركه المفهوم [٧٤] ، والذي ، على العقل المريد الفهم أن يصمت أمامه [٧٥] . وقد استعاد آباء الكنيسة هذا *اللاهوت السلبيّ* وأوصلوه إلى أقصى الحدود . **ديونيسيوس الآريوباغيّ** المزيّف (إذ ظُنّ خطأً أنّه التلميذ الذي كان يرافق بولس في الآريوس باغوس) أعطاه صيغته المدرسيّة : " **تجاه الإلهيّ ، المنفيّات** (*apophaseis*) **هي صحيحة ، والمؤكّدات** (*kataphaseis*) **غير كافية** " [٧٦] . وبالتالي إمكانيّة الفكر القصوى هي معرفة غير المعروف ، الجهل العالِم (*docta ignorantia*) [٧٧] . وهذه النظريّات دخلت في النهاية صيغة المجمع اللاتيرانيّ الرابع (١٢١٥) : " **إذ إنّه لا يمكن تأكيد أيّ تشابه بين الخالق والخليقة ، دون أن يتضمّن هذا عدم تشابه أكبر أيضًا** " [٧٨] . بذلك عقيدة المقايسة الفلسفيّة ، المُغلقة على ذاتها ، والساعية إلى جمع المتعارضات كلّها في وَسط ، قد أُشرعت إلى العلاء ، ونُشّطت بما يفوقها ، وأرجعت إلى شيء أكبر . عقيدة المقايسة بهذا المفهوم لا تؤسّس نظامًا كونيًّا أو وجوديًّا مُغلقًا ، بل هي مبدأ انفتاح يكبر باطّراد . إنّها *تعيد إلى سرّ متعاظم دومًا ، وبالتالي فليست أساس لاهوت طبيعيّ بمعنى عقيدة في الله بمضمون عقلانيّ صرف ، بل عقيدة لغة الإيمان* [٧٩] .

إذا نظرنا بدقّة أكبر إلى عقيدة المقايسة اللاهوتيّة ، ميّزنا فيها *ثلاثة أوقات* ، أي ثلاثة مساع مترابطة [٨٠] : *طريقة التأكيد* (*via affirmationis*) تنطلق من العلاقة الإيجابيّة بين المحدود وغير المحدود الناتجة من الخَلق ، وتعترف بالله انطلاقًا من تأثيراته في

العالم . *وطريقة النفي* (*via negationis*) تنفي العالم المحدود في مقولاتنا وفي تحقيق الكمالات في المجال المحدود . وطريقة السموّ (*via eminentiae*) تؤكد أنّ هذه الكمالات تنسب إلى الله بدرجة أعلى ، وبشكل رفيع ، بل بشكل سامٍ (*eminenter*) . بذلك نعرف الله بما ليس هو أكثر ممّا بما هو . نعلم أنّنا لا نستطيع معرفته . إلاّ أنّنا نعلم عدم وجود هذه المعرفة عندنا . والأمر لا يتعلّق بجهل صرف بسيط ، ولكن بجهل عالم ، بعلم بعدم العلم . وهذا لا يعني على الإطلاق ، كما كان **هيجل** يفكّر ، أنّ أقوالنا تضيع في اللامحدوديّة . يمكن القول بالحريّ مع **هيجل** : إنّ *طريقة النفي* تفترض من قبل طريقة التأكيد (*via positionis*) . فليست هي نفيًا كلّيًا ، بل نفي محدّد ، ينفي فقط صفة المحدوديّة في الكمال الإيجابيّ ، لا هذا الكمال . فطريقة السموّ هي عندئذٍ نفي النفي ، وبذلك هي موقف أعلى . إنّها تعبّر عن المعنى الإيجابيّ للنفي . فالأمر إذن يتعلّق بمسار توسّط معقّد ، ولكنّه في النهاية لا ينغلق على ذاته ، بل يعيد كلّيًا إلى الانفتاح [٨١] .

عمليًّا تباينت في اللاهوت المدرسيّ تفسيرات عقيدة المقايسة ، حتّى تفسير **توما الأكوينيّ** الموصوف بالمدرسيّ ، ليس متماثلاً ، بل عرف في أثناء إنشاء مؤلّفاته تغييرات مهمّة ، وهي بالتالي عرضة لتفسيرات مختلفة [٨٢] . المهمّ أنّ **توما** يتكلّم على مقايسة أسماء (*analogia nominum*) ، إذن مقايسة أسماء الله [٨٣] ، وليس مقايسة الكائن (*analogia entis*) . وهو مفهوم لم يظهر إلاّ مع **كايتانوس** في القرن السادس عشر ، ولم يكن له أهمّيّة أساسيّة إلاّ في عصرنا بفضل **بجيفارا** . واللاهوتيّون الفرنسيسكانيّون أكثر تحفّظًا أيضًا من **توما** ، خصوصًا **بونافنتورا** . وهذا يرى أنّ معرفة الله غير ممكنة إلاّ على قاعدة الوحي ومقايسة الإيمان (*analogia fidei*) المرتكزة عليها [٨٤] . ولكنّ هذه تفترض من قبل ، كما بيّن ذلك **زونجن** [٨٥] **وبالتازار** [٨٦] ، مقايسة الكائن (*analogia entis*) كمجرّد إمكانيّة حقًّا ، أي كإمكانيّة استدعاء الله للإنسان . ويذهب **دونس سكوت** إلى أبعد . فيرى أنّ العقل لا يبلغ إلاّ إلى " **مفهوم غامض** " : الله كالكائن الأعظم [٨٧] . ولكنّه لا يستطيع أبدًا معرفة ماهيّته . ما هو الله لا يمكن أن يُعرف ويعبّر عنه إلاّ في الإيمان الذي فيه يُعرّف الله بنفسه بحرّيّة .

إذا أخذنا بالحسبان هذه الاختلافات بين المدرسيّين ، وبالتالي في الكثلكة ، فالتناقضات الحادّة جدًّا بين *مقايسة الكائن ومقايسة الإيمان* ، كما صاغها **كارل بارت** ، وفي إثره عدد كبير من اللاهوتيّين البروتستانتيّين ، اعتراضًا على *مقايسة الكائن* ، صار لها معنى نسبيّ جدًّا . كان **بارت** يعتقد أنّ عقيدة *مقايسة الكائن* تجعل الله في بنية كيانيّة تحتوي وتتجاوز الله والعالم ، وتنكر بالتالي الكيان الإلهيّ لله . وهذا هو السبب الذي لأجله كان **بارت** يفكّر في أنّ *مقايسة الكائن* هي من اختراع المسيح الدجّال [٨٨] . إلاّ أنّه طوّر لاحقًا عقيدته الشخصيّة في مقايسة العلاقة والفعل (*analogia relationis et operationis*) ، المؤسّسة على الوحي ، ولكنّها تنعكس في الخلق الذي يفترضه العهدُ كقاعدة خارجيّة [٨٩] . وهذه لم تعُد متميّزة بُنيويًّا من المفهوم الفرنسيسكانيّ . إلاّ أنّ الاختلاف قائم في هذا : أنّ مقايسة العلاقة لا تؤسّس إلاّ لتقابل خارجيّ (*analogia proportionalitatis extrinsecae*) ، وليس لتقابل داخليّ كيانيّ (*analogia proportionalitatis intrinsecae*) ، أي إنّها مقايسة تستند إلى الفعل والكلمة (*analogia nominum*) التاريخيّين لله ، ولكنّها غير متأصّلة في الكيان [٩٠] . ما هو مطروح إذن هو المشكلة الأعمق للعلاقة بين الكيان والتاريخ ، أي لفهم الكيان في إطار التاريخ الخلاصيّ . فالمسألة هي إذن : كيف نستطيع إدخال عقيدة المقايسة المدرسيّة في إطار فكر لتاريخ الخلاص .

إنّ تحويل عقيدة المقايسة في إطار تاريخ الخلاص ممكن ، إذا استبدلنا الانطلاق من الكون ، كما تفعل الماورائيّات اليونانيّة ، بالانطلاق من الحرّيّة ، بحسب الفلسفة الحديثة [٩١] . فبالإمكان إظهار المقايسة كأنّها تمثّل تفسيرًا لمسار الحرّيّة ، إذ إنّ الحرّيّة تمتدّ بين غير المحدود والمحدود ، بين المطلق والنسبيّ . في فعل الحرّيّة لا نستطيع الابتعاد عن كلّ اختبار محدود ومشروط ، وفهمها كمحدودة ومشروطة ، إلاّ لأنّنا نستبق غير المحدود وغير المشروط . لا نستطيع إلاّ في أفق غير المحدود أن ندرك المحدود كمحدود ، وبنور غير المشروط والمطلق وحده أن ندرك المشروط كمشروط . كلّ مفهوم محدود يفترض من قبل استباقًا لغير المحدود . وبسبب هذه البُنية الاستباقيّة ، يحتوي العقل والحرّيّة البشريّان دومًا معرفةً مُضمرة ومستترة لغير المشروط وغير

المحدود . ويمكن القول أيضًا : معرفة مقايسة . فلا نستطيع الكلام على المطلق وغير المحدود بطريقة ذات معنى واحد ، كما نفعل مع المحدود والمشروط . وإلاّ نكون قد وضعنا له حدًّا ومَوضعناه . ولا نستطيع كذلك أن نتكلّم عليه بطريقة ملتبسة ، وإلاّ لما استطاع غير المحدود أن يكون أفقًا للمحدود ويظهر في المحدود . وعلى ما هنالك من اختلاف ، ليس فقط بالكمّ ، بل بالنوع ، فلا بدّ من وجود تقابُل بين قُطبَي حرّيّتنا ، وهذه العلاقة التقابليّة هي ما نسمّيه مقايسة .

إذا لم نعُد نفهم *المقايسة* أوّلاً كتفسير للكون ، بل *كإكمال للحرّيّة* ، فهي تأخذ شكلاً تاريخيًّا . فتشارك عندئذٍ في بُنية الحرّيّة ، بل هي إكمالها الأكثر ضمنيّة . إنّها تعبّر عن امتياز الحرّيّة وجدّتها إزاء تصنّع العالم المحض . إنّها تحرّضنا على النظر إلى العالم بطريقة مختلفة ، في أفق الحرّيّة ، وأن نفهمه كحقل لفعل الحرّيّة ، أي كعالم تاريخيّ . وإذا تحوّلت عقيدة المقايسة هكذا ، فهي قادرة على أن تجعلنا نستشفّ في الواقع الإمكانيّات ، أي البُعد المستقبليّ في الواقع . وعليه فمفهوم الحرّيّة القَبْليّ هو استباق مستقبل هو أكثر من استكمال الماضي والحاضر . وهذا هو السبب الذي لأجله عقيدة المقايسة المجدّدة هكذا يمكن أن تبدو *كتفسير نظريّ للغة المجاز ولأمثال الإنجيل* .

إذا حاولنا أن نفكّر في الله في أفق الحرّيّة كحرّيّة مطلقة وكاملة ، تستبقها حرّيّتنا المحدودة [٩٢] ، وإذا فهمنا العالم انطلاقًا من ذلك كحقل لفعل الحرّيّة ، فعندئذٍ يصبح بالإمكان إظهار الله كضرورة للفكر . الله كحرّيّة كاملة هو أكثر من ضروريّ . ولأنّه حرّ ، فلا تمكن معرفته إلاّ بحرّيّة ، في انفتاحه الحرّ على الإنسان . ومحاولة فهم الله في أفق الحرّيّة لا يعني التنظير المجرّد في الله ، بل الاستماع الحسّيّ في العالم ، هل وأين هي آثار وحي الله الحرّ ، وفهم الواقع بطريقة جديدة كمساحة للحرّيّة وكتاريخ ، في ضوء تلك الآثار . عقيدة المقايسة تدفعنا بالتالي إلى الالتفات إلى شهادة الكتاب المقدّس ، لكي تفتح لنا سبيلاً جديدًا إلى الواقع . وهي تجلب لنا ، في الوقت عينيه ، لغةً تفترض كشف الله عن ذاته ، وتتيح التعبير عن ذلك من جهتنا . بهذا المعنى *مقايسة الإيمان* تفترض من قبل *مقايسة الكائن أو الحرّيّة* وتكمّلها .

٤- معرفة الله

إنّ مسألة اللاهوت الطبيعي الأساسيّة ، ومشكلة كلام مسؤول في الله ، لا تُحلّ ، في آخر المطاف ، على الأقلّ في عالم اليوم العلميّ والتقنيّ ، على مستوى الاختبار الدينيّ أو الكلام الدينيّ ، بل في ضوء العقل . فبدون جهد المفهوم يقع الاختبار والكلام في عمق فارغ . والسؤال المطروح هو إذن الآتي : هل الإيمان بالله هو ، عقلانيًا ، رصين ومسؤول ، أو لا يكون ممكنًا إلاّ بالتخلّي عن العقل (*sacrificium intellectus*) ؟ وما هي العلاقة بين الإيمان بالله والمعرفة البشريّة ؟ وهل من الممكن معرفة الله بطريقة بشريّة محض ، أو حتّى البرهان عليه [٩٣] ؟

لنطرح على أنفسنا في البداية هذا السؤال : *ما معنى عَرَف ؟* من الواضح أنّ ذلك أكثر من البرهان . فالمعرفة مسار حيويّ متعدّد الأشكال يهمّ الإنسان بجملته ، ولا يعني فقط مفهومًا تجريديًا ، بل له بُعد شخصيّ ، ويفترض دومًا على الخصوص الاختبار . إلاّ أنّ المعرفة تتميّز من الاختبار بمعنى أنّها ليست فقط مرتبطة بالحقيقة الواقعة ، بل هي تعرف في الوقت عينه علاقتها بالواقع [٩٤] . وبينما يكون الاختبار المباشر مشغولاً فقط بموضوعه ويستبطنه ذاتيًا ، تكون المعرفة في آن واحد قريبةً منه كلّيًا ، وبذلك أيضًا قريبة من الذات . إنّها منعكسة ، أي إنّها تنطلق من الموضوع لتعود إلى ذاتها وتصبح في ذلك واعيةً لذاتها . *فالمعرفة إذن تتضمّن استقلاليّةً نسبيّة عن الموضوع المعروف ، وهي مرتبطة مباشرةً بالحرّيّة* . في المعرفة نتّحد مع الأشياء والناس ، بحيث نبتعد عنهم وفي الوقت عينه نميّزهم كمواضيع لنا نحن الذوات (العارفين) .

ويمكن أيضًا وصف الاختلاف بين الاختبار والمعرفة كما يلي على أثر أرسطو : إنّ المعرفة لا تتساءل فقط عمّا هو موجود ، بل أيضًا عن سبب ما هو موجود . وتتساءل أيضًا عن أساس هذه المعرفة ، إذن عن المعرفة وعن الكلام في الله [٩٥] . وبهذا المقاس تتضمّن المعرفة أيضًا *التدليل والبرهنة* . أجل لا بدّ من أن نعي أنّ *البرهنة هي مفهوم مقايسة* يتعلّق معناه الدقيق كلّ مرّة بموضوع البرهنة [٩٦] . وما هو مشترك بين جميع أشكال البرهنة هو مسار الأساس الممكن أن يتكرّر على العموم . ولكنّ برهان الرياضيّ هو غير برهان الفيزيائيّ المستند إلى الاختبار ، ويختلف أيضًا برهان رجل

القانون والمؤرّخ ، والاختصاصيّ في الأدب ، ويختلف أيضًا برهان طبيب يُشخّص مرضًا . لذلك ليس من العجب أنّ *برهانًا على الله* يجب أن يختلف عن برهان رياضيّ- فيزيائيّ . والبراهين المزعومة على الله تتجاوز البُعد الفيزيائيّ والعقلانيّ المحض في اتّجاه الماورائيّ ومجال اللامتناهي الذي ، بحسب تحديده ، لا يمكن أن يُفهم ويُكتنف بما هو محدود . فإذا شئنا البرهان على الله ، وإجراء حساب له ، وملاحظته كموضوع وجعله على مسافة كأيّ شيء آخر ، فلن نعرفه ، بل سنسيء معرفته كثيرًا . لذلك يجب ألاّ ننتظر من البراهين على الله *أكثر من دعوة ذات حجّة* إلى الإيمان . إذا كانت الحرّيّة والمعرفة هما دائمًا مرتبطتين ، فبأولى حجّة معرفة الله غير ممكنة إلاّ في إطار الحرّيّة . *لذلك البراهين على الله هي دعوة ذات حجّة إلى الحرّيّة البشريّة ومُستند إلى الاستقامة العقليّة في الاعتقاد بالله .*

البرهان الكونيّ (l'argument cosmologique)

من المحتمل أن يكون البرهان الكونيّ أقدم البراهين على الله . فهو ينطلق من حقيقة الكون ونظامه وجماله ، ولكن أيضًا من حركته ونقصانه وحدوثه . ينطلق البرهان من اختبارات العالم هذه ليتساءل عن الأساس الأخير ، الذي يسمّيه في النهاية " الله " ، وهو اسمٌ أصلُه في اللغة الدينيّة .

في العمق نجد البرهان الكونيّ منذ أصول الفكر الغربيّ . ففلاسفة الطبيعة اليونانيّون الأُوَل كانوا يتساءلون قديمًا عن أساس الكون ونظامه . وباكرًا جدًّا استعاد آباء الكنيسة هذه الآراء [٩٧] . وقد وجد هذا البرهان صيغته المدرسيّة في الشرق في الطرائق الثلاث **ليوحنّا الدمشقيّ** [٩٨] ، وفي الغرب في الطرائق الخمس **لتوما الأكوينيّ** [٩٩] . ينطلق توما من أشكال عالم الاختبار المتنوّعة (الحركة ، السببيّة ، الحدوث ، درجات الكيان ، الغاية) . ويتساءل عن سبب هذه الظواهر . وفي البحث عن السبب لا يمكن المضيّ دائمًا إلى أبعد حتّى اللانهائيّ ، إذ إنّ سلسلة الأسباب تتّصف هي ذاتها بالحدوث (*contingence*) ، وتقتضي لذلك أساسًا لها ذاتها ، كمجموعة . فلا بدّ إذن من وجود سبب *أوّل* ، لا يُفهم كأنّه حلقة أولى من سلسلة أسباب ، بل

يكون سببًا لهذه السلسلة بجملتها ، ولا يكون له هو مسبّبًا أعلى . ويجب أن يُفهم بأنّه الكائن الموجود بذاته ، الذي يضمّ الكلّ كملء الكيان بالذات ، فنسمّيه الله . حتّى **كانط** الذي انتقد بشدّة هذا البرهان يخوّله دلالة دائمة . وهو يرى أنّ هذه البراهين ، وإن لم تكن مُلزمة ، فهي تبقى قويّة بحيث لن يزول التمسّك بها . والبرهان الغائيّ على الخصوص ، أي الذي ينطلق من الغاية ، هو في رأيه ما يستحقّ أن يُسمّى باحترام . " **فهو الأقدم ، والأوضح ، والأنسب للعقل البشريّ المشترك** " [١٠٠] .

نجد فعلاً ، حتّى عند *علماء الفيزياء الحاليّين* ، براهين تشبه البرهان الكونيّ القديم ، خصوصًا في صيغة البرهان الغائيّ . فالعلم يلحظ في كلّ مكان من الطبيعة نظامًا رائعًا . أجل نعلم اليوم أنّ القوانين الطبيعيّة هي قوانين صاغها الإنسان ، فلا يمكن أن يُنسب إليها إلاّ يقين عالي الاحتمال . ولكنّنا نعلم أيضًا أنّنا نستطيع الوثوق بهذه القوانين ، إذ بدون هذه الثقة تستحيل التقنية ، على سبيل المثال . وعليه لا بدّ لمشاريع العقل البشريّ الطبيعيّة أن يقابلها شيء في الحقيقة الطبيعيّة ذاتها . ولا بدّ من أن يسود فيها نظام روحيّ لا يمكن أن يتأتّى من الإنسان ، بل من عقل يشمل الحقيقة الواقعة بمجملها . وهذا ما يؤدّي بالفيزيائيّين الحاليّين المشهورين إلى نوع من أفلاطونيّة جديدة . فهم يعترفون بأنّ في الحقيقة الواقعة تحقيقًا لأفكار روحيّة ، نعيد بناءها بطريقة خلاّقة في قوانيننا الطبيعيّة . فالطبيعة إذن ، بدقّة ، كما تعرفها الفيزياء ، هي التي تجعل قبول الله ممكنًا . أجل هذه الإمكانيّة تظهر بأشكال مختلفة . والمسار الذهنيّ يبقى مشرعًا على الحلوليّة (**أينشتاين**) وعلى قبول إله شخصيّ (**هايزنبرغ**) ، كما على لاهوت الأفلاطونيّة الجديدة السلبيّ (**فايتسيكر**) . ولكن مهما تكن طريقة تحديد علاقة الله بالإنسان في الحالة الخاصّة ، فهذه المواقف تتوافق في فكرة أنّ *الله وحده* يستطيع أن يكون أساسًا *للمعقوليّة العلميّة للحقيقة* .

الفيزياء اليوم تنازِع أقلّ من الفلسفة في براهين الله . والضربة الأولى التي لم تتغلّب عليها كلّيًّا هذه البراهين اليوم أصابها بها **كانط** . وهي اليوم موضوع شكّ بوجه أخطر من قبل *العدميّة* . لذلك لم يعد من الممكن أن يكون منطلقها اليوم مسألة أساس النظام في العالم وحدها . فليست الماهيّة وحدها ما يقتضي أساسًا ، بل

وجود الحقيقة . والمسألة الأساسيّة في الفلسفة هي لماذا هناك شيء موجود وليس بالحريّ لا شيء [١٠١] . وبُعد السؤال هذا قد تناوله **توما** خصوصًا في الطريقة الثالثة بالبرهان المستند إلى الحدوث [١٠٢] ، إذ بحدوث الكيان تُفهم سِمَتُه القابلة جذريًّا للنقاش . فكلّ ما هو موجود ، ولم يكن موجودًا يومًا ، ولن يوجد يومًا ، وأكثر من ذلك ، كلّ ما هو موجود يمكن كذلك ألاّ يوجد . كلّ موجود إذن يطفو على لجّة العدم ، وهو مُشرب ومَسود بالعدم . وهذا العدم ليس حقيقة ما مهما كانت ضعيفة وطَيفيّة . العدم هو لا شيء ، هو مجرّد مفهوم للذهن نستعمله للتعبير عن سِمة الكيان القابلة للنقاش . وعلينا الانطلاق من هذه " **القابليّة للنقاش** " الجذريّة .

إذا شرعنا في هذه " **القابليّة للنقاش** " نلاحظ شيئًا مدهشًا : إنّنا في أفق إمكانيّة عدم الكيان بالضبط نعي إيجابيّة الكيان . وفي الواقع إنّ الكيان في سلبيّته لا يؤول إلى العدم ، بل بالعكس إنّنا نعي معجزة الكيان في مواجهة العدم . وبالضبط في مواجهة عدم وضوحه نعي الثقة بالحقيقة الواقعة وبمتانتها وبجمالها . فتظهر بالتالي في الكيان قوّة تقاوم عدم الكيان . وصيغة ذلك بطريقة واضحة في إطار مبدإ عدم التناقض المدرسيّ هي : ما هو موجود لا يمكن ، بكونه موجودًا ، أن يكون لا شيء . **وتوما** قال الشيء عينه وهو يتمسّك أكثر بالمضمون : لا شيء حادث إلى درجة أنّه لا يتضمّن على الإطلاق أيّ شيء ضروريّ . حضور غير المشروط في المشروط لا يحتاج إلى أن يبرهَن عنه بطريقة اثباتيّة معقّدة ، وهو معطى بطريقة غير موضوعيّة مع كلّ معرفة للشروط ، إذ لا نعرف الحادث كحادث إلاّ في ضوء الضروريّ . وإذا فهمنا هكذا البرهان الكونيّ عن وجود الله ، فليس له من مهمّة سوى أن يعكس هذه المعرفة الأصليّة : *إنّه شرح للدهشة التي تثيرها معجزة الكيان* [١٠٣] .

إنّ البرهان الكونيّ بشكل برهان الحدوث الجذريّ يقودنا إذن إلى سرّ وجود الكيان ، بينما لو صيغ بشكل متناقض - قد يؤدّي إلى عدم الكيان . إنّنا نصطدم إذن بوجود خالص لا نستطيع إدراك ماهيّته [١٠٤] . إنّنا هنا أمام *مفهوم-حدّ* للعقل ، إذ إنّنا ندرك شيئًا كلُّ ما نستطيع أن نقول فيه إنّنا لا ندركه . نعلم ما ليس هذا هو ، لا ما هو . وفي هذا المسار ، العقل الذي يريد أن يفهم وأن يؤسّس يتجاوز

نفسه . ونصطدم بأساس بغير أساس حيث يقف عقلنا المؤسِّس . وعلينا بالضبط ، في حضور الأساس الأخير ، أن نتخلّى عن فكرنا المؤسِّس لنسلّم ذاتنا إلى ما ليس له أساس . وما هو لجّة لتفكيرنا هو أيضًا كذلك لسلوكنا وتَوْقنا إلى الطمأنينة . إزاء انعدام الأساس يتملّك الإنسان الضيق . وفي وجود لا قعر له لا يستطيع التشبّث بشيء . ولا يستطيع الالتزام إلاّ بالأساس الذي لا قعر له . وفي تهاوي مطلقيّة العظائم المحدودة ، وفي غروب الأصنام ، الله وحده ، بكونه المطلق بذاته ، قادر على إعطاء الحياة قِوامَها ومضمونها . وعليه فالارتداد في الفكر والسلوك هو ضروريّ ، ولن تكون معرفة الله ممكنة إلاّ من خلال ذلك الارتداد . وهو لن يوصلنا إلى ماهيّة الله في ذاته ، بل بالحريّ يجعلنا نفهم الواقع بطريقة جديدة ، كصورة ومَثَل لسرّ الله ، وبالتالي كأنّه *مليء بالمعنى* . ومعرفة الله تكون أصيلةً بالضبط في سِمة استحالة فهمها ، إذ تجعل من الممكن فهم العالم ونظامه ، وتتثبّت إذّاك بالاتصال بظواهر الواقع . وهذا يتحقّق على الخصوص في أنّ الاعتراف بالله يفترض من قبل نزعَ الأسطوريّة والإيديولوجيا عن جميع العظائم المحدودة التي تُضفى عليها المطلقيّة . وبذلك عينه يصبح الإنسان حرًّا تجاه العالم . ولا يعود في حاجة إلى أن يستلبه شيء أو شخص ، وينفتح على ما هو دومًا أعظم . والاعتراف بالوجود الإلهيّ الوحيد لله يجعل وجودًا إنسانيًّا للإنسان ممكنًا . وعليه يؤدّي البرهان الكونيّ عن الله إلى البرهان المرتكز على علم الإنسان .

البرهان المرتكز على علم الإنسان

(la preuve anthropologique)

لا ينطلق البرهان المرتكز على علم الإنسان من حقيقة الكون الخارجيّة بل من الحقيقة الداخليّة للروح البشريّة . وبحسب المُنطلَق ، من المعرفة العقليّة ، أو من الإرادة أو من الحرّيّة المعنويّة ، يجري الكلام على البرهان الفكريّ ، أو الإيديولوجيّ أو البرهان المعنويّ .

لقد اعترف الكتّاب الأقدمون أنّ في طبيعة الإنسان الروحيّة استشعارًا وفرضيّة

سابقة سرّيّة لوجود الله . وهم يعودون على الخصوص إلى ظاهرة الضمير كشهادة مؤيّدة لله . واستنادًا إلى ذلك تكلّم آباء الكنيسة على فكرة في الله فُطر عليها الإنسان [١٠٥] . بل يتكلّم **ترتليانوس** على شهادة النفس المسيحيّة بالفطرة (*anima naturaliter christiana*) [١٠٦] . ولكنّ **أوغسطينوس** على الخصوص هو الذي شرع الطريق إلى الباطن ، وعلّم أن نجد الله في القلب الذي لا يجد راحته إلاّ في الله [١٠٧] . ففي الروح يجد الإنسان الحقيقة التي لا يستطيع ، في العمق ، الارتياب بها . والسبب ، يقول **أوغسطينوس** قبل **ديكارت** بزمن طويل : " **إذا كنت أخطئ فأنا موجود** " (*si enim fallor, sum*) [١٠٨] . وهذه الحقيقة هو لا يفهمها إلاّ لكونها نورًا من الله . " **لذلك لا نستطيع معرفة الله بطريقة أخرى سوى التغلغل في داخلنا وفي ما هو أبعد منّا** " [١٠٩] . **توما الأكوينيّ** لا يجهل هذه الحُجج : وهو يرى أنّنا نقوم ، ونحن عارفون بالكيان المحدود ، باستباق للكيان غير المحدود ، إذ إنّنا لا نستطيع أن نعرف المحدود كمحدود إلاّ في ضوء غير المحدود . وعليه يوجد في كلّ فعل معرفةٌ ضمنيّة لله [١١٠] . وبالمقايسة نتوق إلى تجاوز المحدود بإرادتنا .

لا نستطيع إذًا الصعود إلى اللامتناهي ، فهناك إذن نهاية أخيرة . ولسنا في الواقع أحرارًا بالنسبة إلى الخيور المحدودة إلاّ لأنّنا نتوق إلى الخير المطلق . وفي كلّ تمنّياتنا القصد ضمنًا هو الله ، وفي كلّ شيء هو محبوب في الوقت عينه . أجل ، في الفلسفة المدرسيّة هذه الحُجج تخلي المكان للبرهنة الكونيّة . ولم تعد إلى الصدارة إلاّ في العصر الحديث . **ديكارت** ينطلق في تأمّله الثالث من فكرة الله في الضمير البشريّ . وهو لا يتمكّن من إقامتها على أساس العقل البشريّ المحدود ، بل في حقيقة الله فحسب [١١١] . ولفكرة الله عنده أهمّيّة أساسيّة ، وذلك على الخصوص لأنّه لا يستطيع تثبيت معرفة العالم الخارجيّ إلاّ بفكرة الله التي تشمل الإنسان والعالم . وكما يحتاج **ديكارت** إلى الله لتثبيت المعرفة ، يحتاج إليه **كانط** كمسلّمة للحرّيّة . إذ إنّ الحرّيّة لن تجد سعادتها إلاّ إذا وُجد بين الحرّيّة والطبيعة انسجام مسبق . وهذا غير ممكن إلاّ إذا كانت الطبيعة والحرّيّة مشمولتين بحرّيّة الله الذي يكتنف الكلّ [١١٢] .

كان لليسوعيّ البلجيكيّ **ماريشال** الفضل في تقبّل اللاهوت الكاثوليكيّ للمُنطلَق

الحديث من الذاتيّة [١١٣] . وكان لفكر **ماريشال** تأثير في **كارل رانر** ، **ولوتس** ، **وم. مولّر** ، **وفيلته** ، **وجـ. مولّر** ، **وكوريت** ، **وكيرن** . وبمعزل عن هذا التيّار أظهر **نيومن** بطريقته الخاصّة كيف يمكن بلوغ الله حقًّا بالضمير البشريّ [١١٤] . سنعود في ما يلي إلى منطلق مدرسة **ماريشال** . ولكنّنا سننطلق من الحرّيّة البشريّة على أثر **كُرنغْس** [١١٥] ، أكثر من ارتكازنا على الضمير .

من مقوّمات الحرّيّة البشريّة أن تكون ممتدّةً بين المتناهي واللامتناهي . وفقط لأنّها منفتحة على اللامتناهي تستطيع أن تكون حرّةً بالنسبة إلى المتناهي . ولذلك يستحيل على الحرّيّة البشريّة أن تجد في أيّ لقاء داخل العالم الإتمام الذي يناسبها . وهذا ما يجعل الحياة البشريّة على مثل هذه الحال من الاضطراب والقلق . ولن يجد الإنسان تمامه إلاّ إذا لقي حرّيّةً غير مشروطة ، ليس فقط في مقتضاها الصريح ، بل أيضًا في تمامها المادّيّ . ولن يجد الإنسان السلام والتمام الداخليَّين إلاّ في لقاء حرّيّةٍ مطلقة . وفي أيّ إتمام آخر للحرّيّة استباق مفعم بالرجاء ، ومع ذلك مخفق دومًا ، في التحقيق الكامل للحرّيّة . *وهذا الاستباق للكمال هو شرط الإمكانيّة والنور والقوّة لكلّ فعل حرّ . وفكرة حرّيّة مطلقة ، مكمَّلة تمامًا ، تملأ كلّ شيء ، هي فكرة ضروريّة ، إنّها الشرط المتعالي لإمكانيّة الحرّيّة* .

ولكن هل هناك حقيقةٌ تُقابل هذه الفكرة ؟ وهنا أيضًا ، كما في البرهان الكونيّ ، نصطدم بحدٍّ معيّن . فملاقاة الحرّيّة المطلقة يفجّر شروط وجودنا الحاضر . وهي ليست ممكنةً إذا كانت كذلك إلاّ في الموت . فالكلام على الله إذن لا يكون ممكنًا إلاّ باستباق " **الحياة الأبديّة** " و " **رؤية الله** " . وفي هذه الحياة علينا الاكتفاء باستباقات مجزّأة . أفليس من الواجب عندئذٍ الاكتفاء بإدراك المطلق في رموز دومًا جديدة وتفلت منّا كلّ مرّة ؟ وبحسب مفهوم منتشر اليوم جدًّا ، يكون من الأفضل أن نتّضع ونتخلّى عن تحديد مطلق للمعنى . ولكن هل تجد الحرّيّة البشريّة أساسًا كافيًا في أفق لانهائيّ–لامحدود ، أو لا بدّ لها من أساس أخير في غاية لانهائيّة–محدودة ؟ وجوابنا هو أن نقول ببساطة : إذا كان للإنسان إتمام مطلق للمعنى ، فذلك لن يكون إلاّ بشرط حرّيّة مطلقة . ولكنّ السؤال هو : هل الإتمام المطلق للمعنى هو

ضروريّ ؟ إنّ التحديد المطلق للمعنى لم يظهر في العالم إلاّ مع المسيحيّة . وهو يرتبط أخيرًا بقرار ، فيه تقرّر الحرّيّة ما يتعلّق بها ذاتها وبمعناها . لا يمكن التقرير في معنى الحرّيّة إلاّ بحرّيّة . ولكن هذا يعني أنّه من غير الممكن أن نثبّت لأيّ شخص من الخارج كون الله حرّيّةً كاملة توصل حرّيّتنا إلى الكمال ما لم ينفتح داخليًّا على الحقيقة . على الإنسان أن يكون مستعدًّا لاستباق الموت ، أن يخسَر نفسه ، إذا صحّ القول ، كي يجدها . والبرهان المرتكز على علم الإنسان لا يستطيع سوى صوغ البديل من القرار . ويستطيع ، علاوةً على ذلك ، إبراز السّمة المعقولة للقرار المؤيّد لله ، بل كونه هو الأعقل . والبرهان المرتكز على علم الإنسان يرجع ، في العمق ، إلى *رهان* **باسكال** : " **إذا ربحت ، تربح كلّ شيء ، وإذا خسرت ، لا تخسر شيئًا** " [١١٦] .

ومع ذلك يمتاز البرهان المرتكز على علم الإنسان من البرهان الكونيّ بوجه حاسم : فهو لا يعيد إلى كائن مطلق ، ضروريّ ، خير أعظم ... بل يُعيد إلى *حرّيّة مطلقة* . ليس بالإمكان معرفة الحرّيّة إلاّ إذ تبدّت وتكشّفت تاريخيًّا . لذلك لا نلاقي في البرهان المرتكز على علم الإنسان إلهًا مجرّدًا ، بل إله التاريخ الحسّيّ . وعليه يقودنا البرهان المرتكز على علم الإنسان إلى البرهان عن الله في فلسفة التاريخ .

البرهان المستقى من فلسفة التاريخ

اللاهوت الكاثوليكيّ لم يعتدّ كثيرًا في الماضي ، ولا الآن نسبيًّا ، ببرهان فلسفة التاريخ . ويصعب فهم هذا الأمر ، ولا سيّما أنّ البرهان المستفاد من العناية التاريخيّة ، المستند إلى الكتاب المقدّس ، كان له أهمّيّة كبيرة عند آباء الكنيسة [١١٧] .

اللاهوت الأكثر نبوغًا والذي امتدّ تأثيره إلى عدّة أجيال هو ما كتبه **أوغسطينوس** في مؤلَّفه " *مدينة الله* " (*de civitate Dei*) . والأطروحة التي تقول إنّ التاريخ هو صنع العناية الإلهيّة ، وفي الوقت عينه ، علامة منها بقيت قائمةً إلى العصر الحديث ، إلى **فيكو** و**بوسّويه** ، وأخيرًا حتّى **هيجل** [١١٨] . وقد فقه **هيجل** *كلّ فلسفته التاريخيّة كبرهان على أنّ العناية* تحكم العالم . ولذلك فهو يفهم فلسفته التاريخيّة

كعِلم إلهيات (théodicée) يتمّ في التاريخ مُريدًا أن يُبدل به علم الإلهيّات الماورائيّ الذي قال به **لايبنتس** [١١٩] .

إنّ **دراي** ، أبا مدرسة **توبنجن** الكاثوليكيّة ، هو ، على الخصوص ، مَن طوّر فكرة الله إلى رؤية تاريخيّة عامّة [١٢٠] ، في غضون المناقشة النقديّة والخلاّقة مع المثاليّة الألمانيّة . وفي اللاهوت البروتستانتيّ الحاليّ ، عرض **بانّنبرغ** لاهوتًا موجّهًا نحو التاريخ العامّ ، استنادًا إلى **هيجل** ، ولكن أيضًا إلى **دلتاي وهايْدجر وجادامِر** [١٢١] . ومفهوم **هيجل** لفلسفة التاريخ أحدث تأثيرًا كبيرًا ، بصيغته الماركسيّة والماركسيّة الجديدة ، في اللاهوت السياسيّ وفي لاهوت التحرّر [١٢٢] . وفي الواقع إنّ المفهوم المثاليّ للتاريخ ، الذي قال به **هيجل** ، والقائم على أنّ العقل هو المحدِّد للتاريخ ، قد أثار مشكلةً للمفكّرين البَعْد-مثاليّين (الفلسفة الأخيرة لـِ **شيلينغ وفويرباخ** ، **وماركس** ، **وكيركغارد** ...) . فقد اعترف كلٌّ منهم بالسِّمة المصطنعة للحقيقة الواقعة ، التي لا تُستنتَج من العقل والتي تسبقه حتميًّا . كان **ماركس** يفكّر في أن يقلب المثاليّة ، وأن يستخلص التاريخ من الشروط الاجتماعيّة والاقتصاديّة المتغيّرة . فهو يرى أنّ الوساطة بين الإنسان والعالم تجري في الممارسة (*praxis*) ، وبدقّة أكبر ، في العمل ، الذي به يغيّر الإنسان العالم ، والذي به أيضًا يُحدّد العالمُ الإنسانَ بدوره [١٢٣] ، إلى يوم تتصالح الحرّية كليًّا مع الطبيعة [١٢٤] ، في السيادة الشيوعيّة للحرّية .

للتقليد المدرسيّ ، الذي نتشارك معه هنا أيضًا ، مفهوم أبعد من أحاديّات التوجّه المثاليّ والمادّيّ ، هو الواقعيّة (réalisme) ، وبصفة أدقّ ، المثاليّة-الواقعيّة (idéal-réalisme) [١٢٥] . وهو يعترف بالذات والموضوع ، بالروح والمادّة ، بالمعرفة العقليّة والاختبار الحسّيّ ، بكلّ واحد في استقلاليّته النسبيّة ، فلا يُستنتَج إذن ببساطة الواحد من الآخر . أجل الواقعيّة ، كمثاليّة-واقعيّة ، ترى الروح كشأن عظيم عالٍ . ففي فعل المعرفة العقليّة كما في الممارسة التي تحدّدها الحرّية ، يحوز الإنسان الواقع . وهذا يتمّ ، من جهة ، بكون الروح تعرف ذاتها ، في هذا التماهي بالضبط ، كشأن عظيم مستقلّ نسبيًّا ، كما تعرف فيه أيضًا الاستقلاليّة النسبيّة للحقيقة المادّيّة . ولكن ، من جهة أخرى ، يفترض أيضًا التماهي النسبيّ وتشبّع

المادّة النسبيّ بالروح أنّ المادّة ليست غريبةً عن الروح بالمطلق [١٢٦] . فلو لم تكن " **بوجهٍ ما** " متّسمةً ومُنظَّمة بالروح ، لما استطعنا معرفة قوانين الطبيعيّة التي هي أكثر من إسقاطات بشريّة . وبالتدقيق إنّ معرفة الطبيعة ، ولا سيّما الفيزياء ، هي التي تفترض أنّ الروح تشمل الذات والموضوع تاركًا لكلٍّ منهما استقلاليّته النسبيّة . هذه البنية تظهر وتتحقّق في العلاقة التاريخيّة بين الإنسان والطبيعة . *فالرؤية التاريخيّة للعالم تعني بالتالي أنّ الحقيقة الواقعة لا تمثّل شأنًا عظيمًا مُعطًى موضوعيًّا ، بل أنّ الإنسان يدخل في تكوين العالم ، كما أنّ الإنسان ، بالعكس ، يتوسّله العالم . وبالتالي فتكوين الحقيقة الواقعة يتمّ في العلاقة الجدليّة بين العالم والإنسان* [١٢٧] .

هذا الإدراك التاريخيّ للواقع له نتائج في *مسألة ا لله* . فمن هذا المبدإ ينتج الوضع الأساسيّ للإنسان في العالم المتناقض لأوّل وهلة [١٢٨] : فمن جهة ، يفوق العقل البشريّ كلّ واقع . وباستطاعته حيازة كلّ الموجود بالمعرفة . وبحرّيّته تجاه الواقع المعطى يستطيع إخضاع كلّ شيء لتساؤله . وهو ، كما كان يقول **أرسطو وتوما الأكويني** : " **بوجهٍ ما كلّ الأشياء** " (*quodammodo omnia*) [١٢٩] . ولكنّ هذا الـ " **بوجهٍ ما** " بالضبط هو الذي يتضمّن وضع حدّ يجب ألاّ نغفل عنه ، حدّ بالنسبة إلى العقلانيّة والمثاليّة ، يجب ألاّ نتجاوزه . فهذا الـ " **بوجهٍ ما** " يدلّ ، من ناحية أخرى ، على أنّ الواقع يظهر كأنّه يفوق الإنسان وعقله . والإنسان لن يستطيع أبدًا معرفة الواقع بكِبَره ، وأنّى له أن يسوده . وتجاه سلطان الإنسان يبدو الواقع دومًا أعظم وأرحب وأعمق ، إلى أن يصرعه الموت في مواجهة الواقع . والإنسان لن يستطيع كذلك أبدًا النفوذ إلى الواقع كلّيًا بصغره ، ومعرفته تمامًا بما هو عليه . المادّة تتملّص في النهاية من سلطان الإنسان . فهل حال الإنسان هي لذلك بلا معنى وعبثيّة ؟ الحاجز أمام شبهة اللامعنى التي تراها العدميّة ، بعد إنهاء المثاليّة ، إنّما هو اختبار معنى جزئيّ ، يتراءى مقسّمًا ، ومعرفة الواقع الذي تثبّته التقنية ، وعلى الخصوص اختبار سعادة الحبّ بين البشر . *وبالتالي في كلّ معرفة ناجحة ، وفي كلّ ممارسة ناجحة ، يظهر معنى يقاوم فرضيّة اللامعنى الكلّيّ ، ويُبقي مسألة معنى الكلّ قائمة ، بل يقود إلى الرجاء المبرَّر بأنّ الاختبار الجزئيّ للمعنى يفترض*

هو نفسه *أيضًا تحديدًا لمعنى الكلّ وعلّته* [١٣٠] . كلّ اختبار جزئيّ للمعنى يبدو كاستباق لرجاء المعنى غير المشروط للكلّ . ومع ذلك فهذا المعنى غير المشروط للكلّ لا يمكن إظهاره والبرهان عليه لا نظريًّا ولا عمليًّا بالنسبة إلى محدوديّة المعرفة والعمل البشريَّين . الشيء الوحيد الممكن هنا هو الرجاء المرتكز على أساس *docta spes* (الرجاء العالِم) . *ومعنى الكلّ لا يمكن خصوصًا أن يأتي من الإنسان المحدود ، ولكن فقط من روح يكتنف هو نفسه الإنسان والعالم ، روح هو في الوقت عينه الحقيقة التي تحدّد الكلّ ، إذن من ذاك الذي ندعوه ا لله بلغة الدين* .

بإمكاننا أن نجعل مسارنا حسيًّا أكثر . إنّ الرجاء التاريخيّ عند الإنسان هو في النهاية رجاء *عدالة* ، أي رجاء أن يُعترف به كإنسان . والرجاء هنا ليس على الإطلاق موقفًا منحازًا ، بل شرط متعالٍ لإمكانيّة وجود إنسانيّ مشترك . لا نستطيع ، كبشر ، الكفّ عن ترجّي ألاّ يتغلّبَ القاتل على ضحاياه البريئة [١٣١] . إذا تخلّينا عن هذا الرجاء نكون قد تخلّينا عن أنفسنا . ولكنّ إزالة العنف الجائر غير ممكنة إلاّ بعنف آخر . وإذّاك فنحن نضطرب داخل دائرة جهنّميّة من الإجرام والثأر ، لا يخلّصنا منها سوى بداية جديدة تمامًا ، لا يمكن استنتاجها من الشروط التاريخيّة . واستباق المستقبل يتضمّن بالتالي مستقبل العدالة الجديدة وملكوت ا لله . ولكنّ هذه العدالة لا يمكن أن تهمل الأموات . إنّ رجاءً في المستقبل على حساب عمل الأجيال السالفة ، وعذابها ، ومعاناتها ، مضحّيًا بها ببساطة على مذبح المستقبل ، يكون من الصفاقة . فإذا لم نشأ إذن تقسيم الرجاء إلى اثنين ، لمصلحة جيل مستقبليّ ومصلحة من هم على جبهة التقدّم ، فعندئذٍ يتضمّن الرجاء إلهَ الرجاء الذي يقيم الأموات [١٣٢] . *لا يمكن أن يكون المستقبل مجرّد امتداد وتمكين للحاضر* (*futurum*) ، *لا بدّ بالحريّ أن يكون قدرة المستقبل الذي أساسه في ذاته* (*adventus*) .

إنّ إله الأمل الذي يقودنا إليه برهان فلسفة التاريخ ، ليس إلهًا يقيم في النهاية ، إلهًا يطلع في ختام مسارٍ تراجعيّ للفكر إلى أسس الواقع ، والذي بوصفه محرِّكًا لا يتحرّك لا يستطيع أن يكون سوى نهاية وليس بداية . إنّه ا لله الحيّ القادر أن يكون بداية . إنّه قدرة المستقبل ، إنّه الآتي . وإله الرجاء لا يمكن أن نتصوّره بوجهٍ آخر

غير أنّه حرّيّة مطلقة . لذلك هذا البرهان على ا لله لا يمكن أن يكون سوى نوع من فرضيّة ، عليها أن تتثبّت فقط بمرور التاريخ . إنّه القرار القائم على اعتماد نموذج في النظر إلى الواقع ، هو ، بشهادة مؤلّفي الكتاب المقدس، وأيضًا جميع المؤمنين الحقيقيّين ، نموذجٌ قد تحقّق فعلاً إلى اليوم ، وعلينا نحن أيضًا أن نثبّته في اختبارنا الخاصّ . ما ينجم خصوصًا من برهان فلسفة التاريخ هذا ، وقد التقيناه من قبل في البراهين الأخرى ، هو أنّ ا لله ، في النهاية ، لا يمكن أن يبرهن عليه انطلاقًا من مرجع خارجيّ . يجب أن يبرهن على ذاته بذاته . ولا يمكن التثبّت من فكرة ا لله إلاّ بقياسها بمضامينها الخاصّة ، وهذا هو البرهان المسمّى الكيانيّ أو الوجوديّ ، الذي إليه تتّجه كلّ البراهين الأخرى .

البرهان الكيانيّ (l'argument ontologique)

في أساس البراهين على ا لله التي تناولناها إلى الآن بُنية وحدويّة : تنطلق البراهين من اختبارات كونيّة ، أو أناسيّة ، أو تاريخيّة ، فتسعى من هناك إلى إيجاد أساس ومعنى أخير لهذه الاختبارات . وفي مسعى فكريّ ثالث ، تُماهي الكيان المطلق مع ا لله " **وهذا ما يسمّيه الجميع ا لله** " . وبسبب هذه المُماهاة للكيان ، أو لآخِر أساس للكيان ، مع ا لله ، يمكن الكلام على الإنشاء الكيانيّ اللاهوتيّ للماورائيّات المدرسيّة [١٣٣] . من الصحيح أنّ التفكير في هذه المماهاة في التقليد المدرسيّ كان قليلاً جدًّا . هناك إجماع مضمَر على هذه الفكرة أنّ الحقيقة القصوى والسُّميا والمتعالية هي ا لله . وهذا الإجماع هدمه الإلحاد الحديث ، وبالأكثر مذهب العدميّة . وفي المناقشة مع هذه المواقف تبدّى أكثر فأكثر أنّ مقولات ذات معنى واحد (univoques) عن هذه الحقيقة القصوى لم تعد ممكنة : المعنى الواحد لا يمكن ا لله أن يصيره إلاّ بذاته . *ولكن هذا يعني : أنّه من غير الممكن البرهان على ا لله بالمعنى الحصريّ للكلمة ، فيجب أن يظهر ذاته . لذلك ليس الموضوع فقط التفكير في ا لله انطلاقًا من العالم ، ولكن ، بالعكس أيضًا ، التفكير في العالم انطلاقًا من ا لله ، والتثبت من فكرة ا لله في حقيقة العالم والإنسان والتاريخ* . هذه هي طريقة **أنسلموس**

الكنتربوريّ للبرهان على الله ، التي تُسمّى منذ **كانط** بالبرهان الكيانيّ [١٣٤] .

توسّع **أنسلموس** في البرهان في كتابه ***بروسلوغيون*** (*Proslogion* = الخطبة) ، حيث أراد تلخيص البراهين المتعدّدة في كتابه السابق ***مونولوغيون*** (*Monologion* = النجوى) ببرهان واحد . ويروي **أنسلموس** أنّه كان خائر العزم ، ينوي التخلّي عن هذه الخطّة ، عندما سيطرت عليه الفكرة وأفعمته فرحًا [١٣٥] . فالبرهان الكيانيّ يعبّر بالتالي عن اختبار فكريّ ، أو ، ما هو أفضل ، عن اختبار نفوذ الحقيقة إلى الفكر ، واستيلائها عليه . وبالتالي لا يتدرّج هذا البرهان كالبراهين الأخرى ، من أسفل إلى أعلى ، إنّه ينطلق من أعلى ، من إدراك فكرة الله ، أو من فكرة الله ، للبرهان على وجوده . لذلك يبدأ **أنسلموس** بصلاة " **علّمني أن أطلبك ، وأظهر ذاتك لمن يطلبك ، فلا أستطيع أن أطلبك إن لم تعلّمني ، وأن أجدك إن لم تَظهَر لي** " . أين وكيف يظهر الله ؟ في هذا " **أنّك خلقتَ فيّ هذه الصورة** " ، **هذه الصورة لذاتك ، حتّى إذا ما ذكرتك ، أفكّر فيك وأحبّك** " [١٣٦] . فبرهان أنسلموس الكيانيّ يحلّ إذن في إطار عقيدته عن صورة الله في الإنسان . هذا الإطار يُهمَل مرارًا كثيرة . وإذا أُخذ بالحسبان ، يفقد البرهان ما يُستشعَر فيه بأنّه موقف سابق ونظريّ بحْت . ويقترب عندئذ أكثر من عقيدة آباء الكنيسة عن صورة الله أو فكرة الله في الإنسان .

يحاول **أنسلموس** أن يُصعد إلى الفكر صورة الله الظاهرة في الإنسان . الفكر يدرك الله كأنّه " **شيء لا يمكن التفكير في أعظم منه** " (*aliquid quo majus nihil cogitari potest*) [١٣٧] . فالفكر إذن لا يدرك وجود الله في مفهوم ، ولكن في مفهوم-حدّ ، يعبّر عن حركة ناشطة للفكر إلى ما هو أبعد منه . واستنتاجًا يحدّد **أنسلموس** الله ليس فقط كأنّه " **شيء لا يمكن التفكير في أعظم منه** " ، بل " **كشيء أعظم ممّا يمكن التفكير فيه** " [١٣٨] . وعليه يجب القول في العقل " **إنّه يفهم عقليًّا أنه غير مفهوم** " (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) [١٣٩] . ففي الفكرة في الله المعطاة مع جوهر العقل البشريّ كصورة لله ، يُعاد الفكر إذن جذريًّا إلى ما هو أبعد منه . *فما البرهان الكيانيّ إذّاك* سوى شرح

منطقيّ لهذا التكوين الكيانيّ للعقل . وأنسلموس نفسه يعبّر عنـه بالصيغة الآتية : **" من الأكيد أنّ ذلك الذي لا يمكن التفكير في أعظم منه لا يمكن أن يكون فقط في الذهن . فلو كان فقط في الذهن لاستطعنا التفكير في أنّه قادر أن يوجد في الحقيقة الواقعة – وهذا هو أعظم . إذن ، فلو كان ذلك الشيء الذي لا يمكن التفكير في ما هو أعظم منه هو فقط في الذهن ، عندئذ ذاك الشيء الذي لا يمكن التفكير في ما هو أعظم منه هو ذاك الشيء الذي يمكن التفكير في ما هو أعظم منه . ولكن من الأكيد أنّ ذلك مستحيل . إذن يوجد بلا ريب شيء لا يمكن التفكير في ما هو أعظم منه ، في الذهن كما في الحقيقة "** [١٤٠] . .... [١٤١] .

يُشوَّه فكر أنسلموس عندما يلام على أنّه يستنتج ، في البرهان الكيانيّ ، الوجود من مفهوم ، والاستدلال بفكرة الله على وجود الله . هذا الانتقاد للبرهان ظهر في حياة أنسلموس . فكان الراهب جاونيلون يعترض في " **كتاب للأحمق** " (*Liber pro insipiente*) ، قائلاً إنّ أنسلموس يقفز من النظام الفكريّ إلى النظام الواقعيّ ، وإنّ فكرة جزيرة كاملة لا تستتبع أبدًا وجودها [١٤٢] . وانطلق **كانط** من مقدّمات أخرى وأبدى الاعتراض نفسه لاحقًا : مئة **تالير** (نقد ألمانيّ) في الفكر ليست تاليرات في الحقيقة ، ومن غير الممكن استنتاج الوجود من المفهوم [١٤٣] . الصيغة المدرسيّة لهذا الاعتراض هي الآتية : البرهان الكيانيّ سَفْسطة : فهو يحوي أربعة حدود (قياس) (*quaternatio terminorum*) . أجل مفهوم الله يستتبع الوجود ، ولكن مفهوم الوجود ملتبس ، يمكن أن يعني الوجود الفكريّ والوجود الحقيقيّ . هذه الانتقادات تسيء فهم بُنية البرهان الكيانيّ . فالمقصود فيه ليس وجود فكرةٍ ما ، ولكن الفكرة الأسمى الضروريّة للفكر والتي فيها يتجاوز الفكر نفسه .

أنسلموس مفكّر أفلاطونيّ تمامًا ، وهو يرى أنّ الفكر لا يُفهَم إلاّ كمشاركة في الكيان وترجمة للكيان . وكان **أوغسطينوس** من قبل قد سمّى الله " **ما ليس أسمى منه شيء** " (*quo nihil superius*) [١٤٤] . وفي الواقع لن نستطيع نحن معرفة الله إلاّ في ضوء الحقيقة التي هي الله ذاته والتي هي حاضرة في النفس [١٤٥] . فمعرفة

الله إذن تفترض من قبل إنارةً من الحقيقة الإلهيّة . يركّز **أنسلموس** في كتابه ***بروسلوغيون*** هذه الفكرة عن صورة الله في داخل الإنسان ، حيث يتبدّى وجود الله مباشرة . والبرهان الكيانيّ يبغي إعادة إظهار هذا الإطار الكيانيّ . لذلك من الملاحظ أنّ مفكّرين من ذوي النزعة الأوغسطينيّة (**ألكسندر دي هاليس ، بونافتورا ، دونس سكوت** ...) قد وافقوا **أنسلموس** في إطار عقيدة الإنارة . والمفكّرون المثاليّون في العصر الحديث ، **ديكارت وسبينوزا ولايبنتس وهيجل** ... قد استعادوا أيضًا هذا البرهان ، بعد إعادة تفسيره على طريقتهم . عند **هيجل** ، على الخصوص ، يتحقّق في الفكر التفسير الذاتيّ للمطلق : البراهين على الله تترجم هذه البُنية الضروريّة [١٤٦] .

يُواجه هذه المفاهيم المثاليّة انتقاد ثان ، يذهب إلى ما هو أبعد . وكان **كانط** قد ذكره أيضًا . لأنّنا بالضبط نتعامل ، في مفهوم الله ، مع مفهوم ضروريّ وفائق السموّ ، *مفهوم–حدّ* ، لا يستطيع العقل أن يحدّده بطريقة أكثر دقّة . إنّه " **لجّة حقيقيّة بالنسبة إلى العقل البشري** " [١٤٧] . يستنتج **كانط** من ذلك أنّه لا يمكن أن يكون لهذه الفكرة سوى استعمال تنظيميّ لا تكوينيّ [١٤٨] . هنا أيضًا يتدخّل **شيلينغ** الأخير منتقدًا البرهان الكيانيّ . فهو يرى أنّ الفكر يبني ، في فكرة الله ، شيئًا " **أمامه يصمت الفكر** ، **أمامه ينحني العقل نفسه** " ، فيه العقل " **يوضع خارج ذاته ، في حالة انخطاف مطلق** " . إنّه في وضع هذه الفكرة ، إذا صحّ القول ، " **بلا حراك وكأنّه مجمّد** " [١٤٩] . لذلك الفلسفة كلّها التي تتدرّج بطريقة جدليّة يسمّيها **شيلينغ** فلسفة سلبيّة . أجل لا يستطيع الفكر الاكتفاء بالنتيجة السلبيّة لهذه الفلسفة . الإنسان يبحث عن معنى ، وهو لن يستطيع أن يجده إلاّ في حرّيّةٍ مطلقة [١٥٠] . لذلك يرسم **شيلينغ** الخطوط الكبرى لفلسفة ثانية ، فلسفة إيجابيّة ، تنطلق من الكيان الضروريّ مُفسَّرًا كحرّيّة مطلقة ، ويحاول أن يبرهن عليها كسيّدة الكيان ، أي الله . فهي إذن تسير في طريق يعاكس البرهان الكيانيّ : من الوجود إلى الماهيّة أو المفهوم ، لا من المفهوم إلى الوجود " [١٥١] . **فشيلينغ** بالتالي يريد أن يبرهن على أنّ المطلق هو إلهيّ ، وأن يجلب " **المطلق في الله إلى مفهومه** " [١٥٢] . هنا توجد بحسب **شيلينغ** عقدة كلّ الماورائيّات . فقد ماهت هذه مفهوم الوجود الأسمى مع مفهوم الله .

وبذلك كانت لاهوتًا–كيانيًا . وهذه هي الأطروحة التي يعارض بها **شيلينغ** اللاهوت–الكيانيّ : " **الكائن الضروريّ هو ليس بالضرورة بل في الواقع ، الكائن الذي يوجد بالضرورة بطريقة ضروريّة ، أو الله** " [١٥٣] . هذه البُنية غير الضروريّة ، ولكن الواقعيّة ، لا يمكن البرهان عليها قَبْليًّا ، ولكن فقط عند ظهورها بَعديًّا . ولن يتمّ هذا بالتدرّج من الاختبار إلى الله ، بل بالحريّ بالنزول إلى حقيقة الاختبار ، لتُفهَم الحقيقة انطلاقًا من الموجود بالضرورة ، وهكذا لإظهار الموجود الضروريّ كسيّد للكيان ، كـ " **الله** " [١٥٤] . من الأكيد أنّ **شيلينغ** لم يحافظ على فكرته المبتكرة بطريقة منطقيّة ، ولو كان منطقيًّا ، لوجب عليه ألاّ يبدأ فلسفته الإيجابيّة بشروحات نظريّة عن القوّات الإلهيّة الداخليّة ، بل أن يتصوّرها فقط كتفكير في كشف الله التاريخيّ عن ذاته .

في *اللاهوت المعاصر* رُدّ الاعتبار ، بتفاوت ، إلى البرهان الكيانيّ ، في صيغة تتناسب مع تغيير وضع المشكلة [١٥٥] . أجل لن نستطيع اليوم الاكتفاء بافتراض الفكرة الأفلاطونيّة عن المشاركة التي هي خلفيّة هذا البرهان ، بما أنّ هذه تفترض من قبل فكرة الله ولا تُظهر سوى الضرورة الداخليّة لهذه الفرضيّة . علينا الانطلاق من تفاقم وضع المشكلة بعد **هيجل** ، إذ إنّ الفكر ، الذي تكوّن منذ **أنسلموس** كفكر متحرّر من كلّ أساس لاهوتيّ ، قد أصبح ارتيابيًّا إزاء مسألة الله . وعليه بالضرورة أن يفكّر في الأقصى والمطلق واللانهائيّ ، ولكنّه لم يعد قادرًا على أن يتصوّره كمفهوم ويُحدّد بوضوح ماهيّته . فالفكر الخالص يتجاوز ذاته بالضرورة في النهاية ، بتفكيره في شيء لا يستطيع بطبيعته أن يفكّر فيه ، إذ إنّ اللانهائيّ يُفجّر كلّ مفهوم نهائيّ . *لذلك لا يستطيع معرفة الله إلاّ الله ، ولا يمكن أن يُعرَف إلاّ إذا عرّف بذاته* . هذا هو في العمق معنى عقيدة **أوغسطينوس** عن الإنارة ، التي في سياقها يوجد برهان **أنسلموس** . وفي هذا الاتّجاه كذلك كان لاهوتيّو مدرسة **توبنجن** ، خصوصًا **كون** ، يريدون تجديد البرهان الكيانيّ [١٥٦] .

بحسب **كون** إنّ الحُجج المنطلقة من الاختبار ، البراهين الكونيّة والإنسانيّة والفلسفيّة التاريخيّة لا تستمدّ قوّتها إلاّ من فكرة الله القائمة في الإنسان . إنّها ، بشكل عامّ

ما زال غامضًا ، قائمة فينا بالمشابهة مع الله بفعل الخلق . وهي تتجدّد ، وتتعمّق ، وتتحدّد بدقّة بالوحي الإلهيّ . *فالبراهين على الله لا تجلب إذن فكرة الله ، ولا توجدها ، بل هي تبيّنها ، وتجعلها محسوسة وتثبّتها عن طريق التبصّر في العالم* . فكرة الله هي ، بتعبير آخر ، النور الذي يضيء هذه التأمّلات . **بانّنبرغ** هو ، في اللاهوت الحاليّ ، من يقترب أكثر من الاهتمام الإجماليّ في صيغته الحديثة . فهو يرى ضرورة قياس فكرة الله بمقياس مضامينها نفسها . " **إنّ فكرة الله كحقيقة تحدِّد ، بحسب مفهومها ، كلّ شيء ، يجب أن تُثبَّت في حقيقة اختبار الإنسان والعالم** " . يسمّي **بانّنبرغ** هذا المسار : " **تحديد الله بذاته ، الموافق للبرهان الكيانيّ على الله** " [١٥٧] .

إزاء صعوبة الفكر الخالص من أسفل إلى أعلى ، يُجري بالتالي البرهان المسمّى بالكيانيّ انقلابًا في الفكر انطلاقًا من أعلى . فينطلق من فكرة الله التي ينقلها التاريخ ، والتي في الفكر الخالص لا تظهر إلاّ بشكل عامّ جدًّا ، غير محدّد وملتبس ، لكي يفسّر الحقيقة الواقعة ، *وهكذا يحدّد هذا البرهان فكرة المطلق غير المحدّدة بذاتها ، ويثبّت هذا التحديد في فكرة حقيقة العالم والإنسان والتاريخ* . ويجري هذا التثبيت بمعنى أنّ ، في التبصّر في الحقيقة ، فكرة الله تبدو قادرةً على الإيصال إلى الحقيقة ، وجعل بُنى إجماليّة مرئيّة ، وتعزّز الحياة وتشجّع الحرّيّة . *فصراع الإيمان مع عدم الإيمان إذن ليس صراعًا في سبيل عالم خلفيّ وأبعد ، بل صراع لأجل الفهم ووجود حقيقة الإنسان والعالم* . فالإيمان بالله إذن يبدي هذا الزعم : إنّ مَن يؤمن يرى أكثر . وفي ما هو قابل للاختبار يبغي الإيمان إظهار ما هو أكثر من الاختبار . وهو يبدي الحقيقة كعلامة وكرمز . ولغة الإيمان المجازيّة والمَثَليّة تُظهر الحقيقة الواقعة نفسها كأنّها مَثَل . وهذا " **الأكثر** " لا يمكن أن يُبرهَن عليه بالمعنى الحصريّ . *ولكن من عدد كبير من العلامات والإحالات إلى المعنى ، ينتج مع ذلك ، باختيار غير مشروط لمصلحة المعنى ، يقين لجميع الناس* .

نيومن على الخصوص هو مَن توسّع في برهان الاحتمال (probabilité) هذا [١٥٨] . يُعنى **نيومن** قبل كلّ شيء بمعرفة ما هو محسوس ، والنتائج المجرّدة لا تجدي نفعًا هنا : إنّها ، إذا صحّ القول ، معلّقة في الهواء بطرفيها ، من جهة المبادئ

الأولى التي يجب أن تُفترَض في كلّ مرّة ، كما من جهة النتائج التي لا تبلغ أبدًا الحقيقة المحسوسة . فمتى تعلّق الأمر بمعرفة محسوسة ، كلّ ما هو ممكن هو تجميع أحكام احتمالات إذا أُخذت بجملتها تؤدّي إلى اليقين . أجل يلزم لذلك شيء من الحدس والغريزة والفطنة والحصافة . يتكلّم **نيومن** نفسه على حسّ استدلال (*illative sense*) يسبق كالضوء استنتاجاتنا المحسوسة . وهو لذلك يعيد إلى عقيدة **أوغسطينوس** الأفلاطونيّة الجديدة عن المعرفة التي تتكلّم على الإنارة . وبمعنى مماثل تكلّم **باسكال** على معرفة القلب : " **للقلب أسباب لا يعرفها العقل** " [١٥٩] .

ويستشهد **نيومن** ، كمثال على الاستنتاج المحسوس ، بالآثاريّ الذي ينطلق من بقايا مفردة ليعيد تركيب عالم ثقافيّ بأكمله ، وبرجل القانون الذي يعتمد على دلائل ليعيد تركيب سياق الجريمة ، والطبيب الذي يعتمد على أعراض مرَضيّة مُفردة فيقوم بتشخيص عامّ . هذا يقتضي كلّ مرّة أصالةً ونبوغًا . *ولنقل بطريقة أعمّ وبصيغة من تعبيرنا : لا يمكن إلّا بنورِ مفهومٍ سابق لمعنى غير مشروط أن نعرف مجموعات ذات معنى في الحقيقة الواقعة .*

الاختيار المؤيّد لمعنى الإيمان با لله يُظهر بحقّ مطابقته للحقيقة : فبكونه استباقًا لسرّ عصيّ على الكشف ، يستحيل عليه التطلّع إلى شرح كلّيّ للحقيقة ، ولمجموع ظواهرها . والاختيار المؤمن المؤيّد للمعنى هو بالعكس شديد الانتقاد لكلّ شرح كلّيّ للعالم . إنّ له سلطانًا إيديولوجيًّا نقديًّا صريحًا ، إذ يتجاوز إطلاقيّة العظمات المحدودة ، سواء أكانت المُلْكيّة ، أم السلطة ، أم الاستهلاك ، أم الشرف ، أم الأمّة ، أم العرق ، أم الطبقة ، فهو يعيد إلى حرّيّة دائمًا أكبر ، وهكذا لا يني يُحرّر ويُبقي التاريخ مشرعًا . ليس له وظيفة إيجابيّة فحسب ، بل أيضًا وظيفة نقديّة . وقابليّة الإيمان للتصديق تبدو بالضبط في أنّها لا تحتاج إلى نبذ أيّ صيغة شرح للحقيقة . ليست ملجأة إلى وضع كمامة إيديولوجيّة وإلى تحويل الحقيقة المعقّدة والملتبسة برمّتها إلى بُعد واحد وضعيّ (positiviste) أو روحانيّ ، تشاؤميّ أو تفاؤليّ . يستطيع الإيمان أن يؤدّي جوابًا عن عظمة الإنسان وشقوته .

لا يمكن فرض وجهة النظر هذه على أيّ إنسان ، ولكن من الممكن دعمها

ببراهين جيّدة . وهي لن تتجلّى إلاّ لمن هو على استعداد أن يأخذ بها ويغيّر تفكيره ، لمن ينقّي قلبه ، كما يقول **أوغسطينوس** ، أو ينظر إلى الحقيقة بعيون القلب ، كما يقول الكتاب المقدّس . يجد الإنسان إذّاك في الإيمان معنى كيانه ، بالالتزام الشخصيّ . فالإيمان إذن يعارض الرأي البرجوازيّ الصغير أنّ الحقيقة والخير ينفرضان بذاتهما ، دون التزام شخصيّ . الإيمان هو القرار الشجاع بقبول خطر الحياة ، والمخاطرة فيه بالحياة .

فالإيمان با لله هو الفعل الأساسيّ والأصليّ للعقل . علاقة الإيمان ليست بالذهن فقط ، ولا بالإرادة فقط ، بل بالإنسان بكلّيته . المعرفة والإرادة هما بالتالي عنصران في فعل الإيمان الواحد ، وكلاهما يكوّنان في الإيمان وحدةً داخليّة . لذلك ليس الإيمان با لله مجرّد تأييد عقليّ ، وليس مجرّد قرار إراديّ ، وليس مجرّد شعور عاطفيّ . إنّه فعل الإنسان كلّه ، فعل به الإنسان وحده يصير إنسانيًّا .

بهذه الأطروحة المختصرة نبلغ إلى نهاية تفكيرنا في مشكلة اللاهوت الطبيعيّ . كان الموضوع مسألة التبرير البشريّ للإيمان با لله وبما أوحى . وهذه نتيجة تفكيرنا : *الإنسان هو الكائن الذي في اختبارات حياته ، وفي كلامه ، ومعرفته ، يستبق السرّ المطلق لحرّيّة غير مشروطة ، وكاملة . وهذا الاستباق وحده في إيمانه وفي رجائه يحرّر في هذا العالم معرفته وفعله* . وعليه هو يسعى إلى علامات يسائله فيها السرّ المطلق بحرّيّة غير مشروطة ، ويتواصل معه ، إنّه الكائن الواقف أمام السرّ اللانهائيّ مترقّبًا وراجيًا أن يكشف ذلك السرّ ذاته له بحرّيّة . إنّه يسعى إلى علامات وكلمات بها يكشف ا لله ذاته له .

الفصل الخامس

معرفة الله في الإيمان

١- الوحي أو الكشف الإلهيّ

لنختصر كلّ ما قيل حتّى الآن : سرّ الله ظاهر وسط عالمنا . وبوسعنا أن نلقاه في الطبيعة التي بكونها خليقة إلهيّة تعيد إلى الخالق ، وفي السرّ الذي يتفتّح في الإنسان نفسه ، وفي التاريخ الذي يحيا برجاء يمتدّ إلى ما وراء التاريخ . سرّ الإنسان وعالمه والتاريخ يُعيد دومًا إلى ما هو أبعد منه . أجل ، علينا أن نُضيف إلى هذه الأطروحة أطروحةً ثانية : في سرّ الإنسان وعالمه يبقى الله خفيًّا . بوسعنا إدراك " **وجود** " هذا السرّ ، إلاّ أنّ " **ماهيّته** " تُفلت منّا . لذلك يبقى غير محدّد بالنسبة إلى الفكر الخالص ، ومُشرعًا على تفسيرات عديدة . أجل ، هنالك براهين تتيح تفسيره كسرّ موجود ، مختلف عن العالم ، كسرّ مقدّس . ولكن ، على مستوى الفكر ، يستحيل الوصول إلى مدلول واحد . لا نستطيع الولوج إلى ماهيّته ، لأنّ تشابه كلّ مقولاتنا يقابله اختلافٌ مثله كبير . لذلك تبقى الماهيّة الداخليّة لهذا السرّ الإلهيّ خفيّةً علينا وعصيّة ومغلقة . أجل ، نحن ككائنات محدودة نعيش ونفكّر ونعمل دائمًا في ضوء استباق للاّنهائيّ . ولكنّ هذا اللانهائيّ ليس سوى سابق-للمفهوم وليس مفهومًا ، هو مفهوم-حدّ لا يمكننا تحويله إلى مفهوم . على فكرنا ، إزاءه ، أن يصمت . فإذا وجب على اللانهائيّ أن يكون في متناولنا ، فلا بدّ من أن ينفتح هو نفسه علينا ، لا بدّ له من أن يكشف ذاته لنا . وهذا هو السبب في ما للوحي من مهمّة أساسيّة في كلّ الأحيان [1] .

منذ البداية وفي كلّ الأديان ، سعى الناس إلى آثار وعلامات ليُلامسوا السرّ الإلهيّ . *وكلمة وحي هي صيغة للتعبير عن مثل هذه الاختبارات للعالم ، عن مجالات وأشكال من الاختبار يرى فيها الإنسان إشارات وعلامات ورموزًا من خلالها*

ينفتح له السرّ الإلهيّ الذي يعجز وصفه . فالوحي ، إذن ، يعني أوّلاً اختبارًا غير مباشر ، أي اختبارات " **في ومع وتحت** " غيرها من الاختبارات ، فيها يظهر (théophanie) الله أو الإلهيّ ، أو يُبدي إرادته (divination) . وتُدرج في هذه الاختبارات أحداث طبيعيّة عجيبة ، أي تثير التعجّب (عاصفة ، صاعقة ، رعد ، زوبعة ، شمس ...) ، وأحداث اللقاء بين البشر (لا سيّما افتتان الرجل والمرأة) ، وأحداث تاريخيّة (فوز وهزيمة ، تأسيس مدن ودُول ...) . وأحداث ثقافيّة ، وأحلام وتفاسير أحلام ، تنبّؤات عرّافين ، التحكيمات الإلهيّة (ordalies) ... وفيها أيضًا دور للمظاهر الانخطافيّة والأسماع والرؤى ، وكذلك النقل والتفكير والتأمّل والمشاهدة . هذه الاختبارات تبقى في متناول مجالات الاختبارات عمومًا ، وبإمكانها تمامًا أن تجد ، على الأقلّ اليوم ، " **شرحًا** " علميًّا بعلم النفس وعلم الاجتماع . الإنسان المتديّن يرى " **في ومع وتحت** " مثل هذه الاختبارات شيئًا أكثر . إنّه يدرك فيها علامات ورموزًا للسرّ الإلهيّ الذي يكشف ذاته . للإنسان المتديّن يظهر " **في ومع وتحت** " مثل هذه الاختبارات للعالم ، التي في متناول الجميع ، أفق جديد وإطار جامع . فيبدأ ، إن صحّ التعبير ، يرى بوضوح ، ومجمل الواقع يبدو له بشكل جديد . وبتعبير الفلسفة الحاليّة للّغة يمكن الكلام على حالات " **انفتاح** " يؤدّي فيها حدث خاصّ إلى معنى وبُنية شاملة [٢] . وعليه لا بدّ من التمييز بين *المفهوم النوعيّ للكشف* (الكشوف) بمعنى أحداث كشف فرديّة ، *والمفهوم المتعالي* ، أي ذلك الحدث " **فوق النوعيّ** " الذي ينفتح فيه السرّ الذي يسود في وعلى الحقيقة الواقعة [٣] . وبهذا المعنى الأخير ، ليس الكشف مُعطى في ذاته ، بل هو شيء يُعطي ذاته ، ليس واقعًا ، بل حَدَثًا (*nomen actionis*) . وبما أنّ هذا الحَدَث هو أساس الإيمان المسيحيّ ، لا يمكن أن يكون هو مؤسَّسًا بدوره . " **هو لنا** " بمقدار الالتزام به والانفتاح عليه ، وبالتالي في فعل إيمان دينيّ ، يُفهَم وقتيًّا بشكل واسع وعامّ جدًّا .

الإيمان ، بهذا المعنى العامّ ، لا يعني تأكيدًا نوعيًّا لبعض الحقائق التي تفوق العقل ، بل *الاختيار الأساسيّ للالتزام بهذا البُعد للسرّ الإلهيّ ، وانطلاقًا من ذلك ، لإدراك ومعاناة العالم والإنسان والتاريخ* . فالإيمان الدينيّ ، إذن ، لا يكون على

مستوى فعل إقليميّ أو نوعيّ . وليس هو فعلاً خالصًا للذهن ، أو للإرادة ، أو العاطفة . الإيمان الدينيّ هو في مستوى قرار حيويّ يشمل كلّ الإنسان وكلّ أفعاله . إنّه نوع من الاختيار الأصليّ ، الاختيار الأساس ، القرار المُؤيِّد لإدراكٍ ما للواقع في كلّيته ، وعلاقةٍ عمليّةٍ ما بهذا الواقع . هذا القرار ، كفعل إنسانيّ مسؤول ، هو جواب يقبل الكشف ، هو يَعلَم أنّه مدعوّ ومُنادى ، ومحمول بهذا الكشف . إنّه ثقة أصليّة يفهم ذاته كعطيّة .

الوحي الكتابيّ يعترف تمامًا بمثل مسارات الكشف هذه خارج التاريخ "الرسميّ" للخلاص في العهدين القديم والجديد . وفي أماكن عديدة يتكلّم الكتاب المقدّس على " **قدّيسين وثنيّين** " هم شهود لله الحيّ : **هابيل ، وأخنوخ ، وملكيصادق ، وأيّوب** ... فالله يريد " **أنّ جميع الناس يخلصون ويبلغون إلى معرفة الحقّ** " (تيموثاوس الأولى ٢ : ٤) . لذلك يعلّم المجمع الفاتيكانيّ الثاني : " **أنّنا منذ أقدم الأزمنة حتّى يومنا هذا ، نجد عند مختلف الشعوب ، حسًّا بهذه القوّة الخفيّة ، الحاضرة في مجرى الأشياء وأحداث الحياة البشريّة . بل نصادف أحيانًا الاعتراف بإله أسمى ، بل بأب ... والكنيسة الكاثوليكيّة لا تنبذ شيئًا مّما هو في هذه الديانات حقّ ومقدّس ، وتولي تقديرها باحترام صادق هذه الطرق المسلوكة في العمل والحياة ، وهذه القواعد والتعاليم ، التي ، وإن اختلفت في أمور كثيرة عمّا تقول به وتعلّمه ، غير مرّة ، تبقى قبسًا من شعاع الحقيقة التي تنير الجميع** " [٤] .

مدلول هذا التاريخ العامّ للكشف الإلهيّ لا يظهر لنا إلاّ في التاريخ الخاصّ للكشف الذي في العهدين القديم والجديد . إذ إنّ صورة الله تبقى ملتبسة في تاريخ الكشف العامّ . فإلى جانب رؤى فخمة ، هناك مرارًا التشويهات الشيطانيّة . ويجب أن نضيف إلى ذلك أنّ الله لا يريد الانكشاف فقط للإنسان الفرد ، بمعزل عن جميع الصلات المتبادلة ، بل للإنسان الكائن الاجتماعيّ والتاريخيّ . إنّه يريد جمْع الناس في شعب واحد وجعْل هذا نورًا للأمم (أشعيا ٤٢ : ٦) [٥] . وعليه يوجد ، بسبب تاريخ الله العامّ مع الإنسان ، تاريخ خاصّ للكشف الإلهيّ .

من الصحيح أنّ المفهوم اللاهوتيّ للكشف أو الوحي هو من أكثر المفاهيم

غموضًا ، ومن أشدّها صعوبة للإدراك [٦] . ننطلق عادةً من كشوفات أو حقائق منزلة مفردة . ونفهم بذلك حقائق خاصّة عصيّة مباشرة على العقل البشريّ ، يعرضها الله بسلطان على الإنسان ليعتقدها ، بوساطة مَن يبعثهم كرسل إيمان . هذا التصوّر السلطويّ للكشف يتماشى *ونموذج الإعلام والتوجيه* ، يدخل حتمًا في نزاع مع الاستعمال المسؤول للعقل والحرّيّة البشريَّين . لذلك من المهمّ ، في اللاهوت الأكثر حداثة ، أن يستبدل ، أحيانًا كثيرة ، هذا التصوّر السلطويّ للكشف بتصوّر للكشف يتماشى ونموذج التواصل . هنا لا كلام على كشوفات بالجمع ، بل على كشف بالمفرد . وهذا لا يعني كشفًا عن أشياء ، بل *كشفًا شخصيًّا للذات* . الله لا يكشف أوّلاً شيئًا ، بل ذاته وإرادته خلاص الإنسان . وبكشف ذاته وسرّه ، يكشف في الوقت عينه للإنسان الإنسانَ وسرّه . *فالكشف بالتالي هو تحديد السّر غير المحدود - المفتوح للإنسان وعالمه وتاريخه* .

هذا التصوّر الأكثر حداثةً للكشف يمكن إسناده إلى الكتاب المقدّس . فإذا تساءلنا عن المفهوم الكتابيّ للكشف ، علينا أن نعترف بأنّ الكتاب المقدّس لم يَعرف بعد مفهومًا للكشف بالمعنى الحقيقيّ للكلمة . إنّه يَعْرف بالحريّ ظواهر شديدة التعقيد يُفسّرها أيضًا بمفاهيم مختلفة جدًّا . فهو يتكلّم ، مثلاً ، على رفع الحجاب ، على الإعلام ، على الإعلان ، على الكشف ، على الظهور . ومن بين الظواهر التي يفسّرها بهذه المفاهيم ، الكشف بوساطة الأنبياء هو الأشهر . فعند الأنبياء يقال باستمرار : " **هكذا يقول الربّ** " ، " **انطلقْ وقلْ للشعب** " (أشعيا ٦ : ٩) . " **انطلق واصرخ على مسامع أورشليم قائلاً : هكذا قال الربّ** " (إرميا ٢:٢) . التصوّر السلطويّ للكشف الذي ذكرناه يمكن أن يرجع ، بدرجةٍ ما ، إلى هذا الكلام النبويّ . ومع ذلك يجب ألاّ ننسى أنّ الأنبياء ، بهذا الكلام ، يذكّرون ، في الوقت عينه ، بعظائم الله في الماضي ، ويُعلنون صنيع الله الحاضر والآتي . فالموضوع إذن في النبوءة تفسير للتاريخ له سلطان ، فيه الله نفسه يكشف ذاته لشعبه . وعليه فالنموذج النبويّ للكشف يؤدّي إلى *شكله القصصيّ* ، كما نجده خصوصًا في الأسفار التاريخيّة من العهد القديم ، وفي أناجيل العهد الجديد ، وفي أعمال الرسل . هنا ،

في رواية هذا التاريخ ، تُفسَّر الأحداث التاريخيّة بذاتها كأنّها كشف إلهيّ . وفي هذا التاريخ يسائل الله البشر ويحادثهم كأصدقاء .

ويتمّ *الكشف بطريقة أخرى أيضًا في الشريعة* . وهو يستند كذلك إلى كشف تاريخ الخلاص : " **أنا الربّ إلهك ، الذي أخرجك من أرض مصر من دار العبوديّة** " (خروج ٢٠: ٢؛ تثنية الاشتراع ٥: ٦) . فالأفعال التي تقيم عهد الله مع شعبه ، تستتبع الآن سلوكًا من الإنسان يلائم العهد . هنا السّمة الشخصيّة للكشف تظهر واضحة بوجه خاصّ . وهو يظهر كأنّه دعوة إلى العهد والشركة مع الله وتحريض على ذلك . ولكن في العمل وحده لأجل الحقيقة يبلغ الإنسان إلى نور الحقيقة (يوحنّا ٣: ٢١) . ويتمّ *الكشف بحسب الأسفار الحكميّة* بطريقة أخرى أيضًا : الحكمة ككشف للحقيقة وقوانينها ، مع فكرة أنّ الحكمة وجدت مسكنًا نهائيًّا لها في إسرائيل وفي الشريعة فقط (سيراخ ٢٤: ٨ ...) . ويتمّ *الكشف في أناشيد العهدين القديم والجديد* ، في صلوات تسبيح ، وانتحاب وطلب ، على الخصوص في المزامير ، حيث تصير حياة صاحبها وتجاربه تاريخًا لكشف الله الرؤيويّ مع البشر . وفي *الأدب الرؤيويّ* أخيرًا ، يكون الكشف في إعلان مرسوم الخلاص الإلهيّ ، في جلاء السرّ " **المكتوم منذ الأزمنة الأزليّة** " (رؤيا ١٦: ٢٥؛ راجع أفسس ١: ٩) . والجلاء الأخير للسرّ الإلهيّ يتمّ ، بحسب العهد الجديد ، في يسوع *المسيح* كما تشهد به الكنيسة .

وعليه يكون تاريخ الكشف كلّه ، في العهدين القديم والجديد ، إبانةً فريدة لما لخّصه العهد الجديد : " **إنّ الله ، بعد أن كلّم الآباء قديمًا بالأنبياء مرارًا عديدة ، وبشتّى الطرق ، كلّمنا نحن أيضًا في هذه الأيام الأخيرة بالابن** " (عبرانيّين ١: ١-٢) .

من الطرق العديدة للكشف الكتابيّ يمكن استنتاج ما يلي : *الكشف بحسب الكتاب المقدّس ، ليس شيئًا حاضرًا ببساطة في العالم ، أو شيئًا يستطيع الإنسان أن يكتشفه بنفسه في التأمّل والتفكير . إنّه يعني بالحريّ انفتاحًا من قبل الله ، بكامل الحرّية ، فهو وحده يجعل الإنسان والعالم يبلغان إلى نور الحقيقة* . وهذا هو السبب

في أنّ الكشف لا يتمّ دائمًا وفي كلّ مكان ، بل هنا واليوم . إنّه كشف تاريخيّ ، مزوّد دومًا بإشارة زمنيّة لا بدّ منها .

الكشف الكتابيّ ، بمزيد من الدقّة ، *يتمّ بأقوال وأفعال* . يُفهَم بـ " القول " الكلام النبويّ وكلام الشريعة (التوجيهات) ، وكلمات الحكمة والأناشيد (أناشيد التسبيح ، والطلب ، والنواح) . والكشف بالفعل يتمّ في الخلق (الحكمة) ، وخصوصًا في أفعال الخلاص التاريخيّة . والكشف بالقول والكشف بالفعل يعود واحدهما إلى الآخر . فالكشف بالقول يفسِّر الكشف بالفعل . وهو يعود بالذكرى والتفسير والوعد إلى الكشف بالفعل في الخلق وفي التاريخ . وبالعكس ، *الكشف بالفعل يثبّت القول* . الكشف بالقول يُظهر إذن ويثبّت التجربة التاريخيّة [٧] .

القول والفعل ، في المجال البشريّ ، هما الصيغتان اللتان بهما يتكاشف الأشخاص ويتواصلون . وبدون مثل هذه الأقوال والأفعال الكاشفة يبقى الإنسان الآخر مغلقًا علينا . وبها ينفتح ويعرّف بنفسه . وهكذا *فالسِّمة التاريخيّة للكشف هي أيضًا الوجه الجسديّ والدالّ على حرّيّة شخصيّة عصيّة على الإلغاء ، كانت وستبقى خفيّة علينا بدون هذا الكشف* . فالكشف الكتابيّ ليس إذن أوّلاً كشفًا لأشياء وحقائق وعقائد ووصايا ، ووقائع " **تفوق الطبيعة** " ، بل هو *كشف الله الشخصيّ لذاته* . وفيه لا يكشف لنا أوّلاً بعض الأشياء والحقائق ، بل ذاته وإرادته خلاصَ الإنسان [٨] . وهذه السِّمة الشخصيّة للكشف الإلهيّ لها تعابير كثيرة في الكتاب المقدّس . وبأسلوب يكاد يتّصف بالفخامة ، تعود باستمرار كلمة " **أنا** " في كشف الله لذاته . وهذا يصحّ على الخصوص في صيغة تقديم الذات : " **أنا الربّ إلهك** " (خروج ٢٠: ٢؛ تثنية الاشتراع ٥: ٦؛ حزقيال ٢٠: ٥؛ هوشع ١٢: ١٠ ...) . بل يقوم الكشف على كوننا نعترف بأنّه هو ، الله ، إلهنا ، (خروج ٦: ٧؛ حزقيال ٢٠: ٢٦؛ ٣٨؛ ٤٢؛ ٤٤) . وشخصيّة الله ، في كشفها ، تعبّر عن ذاتها بطريقة بالغة التأثير ، في اللغة المجازيّة الكتابيّة ، التي يُظهر الله وجهه بها (خروج ٣٤: ٢٠؛ تثنية الاشتراع ١٠: ٨؛ ١٨: ٧؛ مزمور ٨٦: ٩ وغيرها) ، وقلبه (هوشع ١١: ٨؛ إرميا ٣١: ٢٠ وغيرها) ، واسمه (خروج ٦: ٣؛ يوحنّا ١٧: ٦ وغيرها) .

ذلك كلّه يُظهر أنّ الله في كشفه ليس حياديًّا ، بل هو " **أنا** " و" **أنت** " [٩] .

كشف الله هذا لذاته يتمّ تاريخيًّا " **في ومع وتحت** " أقوال وأفعال . وبالتالي فهو يستعين بصيغ للكشف متعدّدة ومتنوّعة [١٠] . والكشف الوحيد يحصل بكشوفات عديدة خاصّة . *وأوج وإتمام هذا الكشف التاريخيّ هو يسوع المسيح* [١١] . فيه المضمون الشخصيّ والصيغة التاريخيّة تماهيًا . إذ في يسوع المسيح الصيغة هي محبّة الله التي تبذل ذاتها وتستبين للخارج . وفي هذه المحبّة الجذريّة المبذولة والمستبينة للخارج هي أقصى إمكانيّة الله . يسوع المسيح هو إتمام الكشف التاريخيّ لله ، وليس ذلك بسبب قرار إلهيّ في النهاية كيفيّ ، بل هو الإتمام الذي يتعذّر تجاوزه في التاريخ لهذا الكشف بمقتضى جوهره الداخليّ . *يسوع المسيح هو " **ما لا يمكن التفكير في أعظم منه** " ، ولذلك هو التحديد المَعاديّ في ذاته لله نفسه* . مَن رآه يرى الآب (يوحنّا ١٤ : ٩) . فليس من الممكن ، في عقيدة مسيحيّة في الله ، أن يُقصَد إله " **مهما كان** " ، بل فقط الإله الوحيد لإبراهيم وإسحق ويعقوب ، إله يسوع المسيح . وهو ، بكونه محبّة (يوحنّا الأولى ٤ : ٨؛ ١٦) التحديد النهائيّ لسرّ الله والإنسان . وفي هذا الانكشاف المَعاديّ لله في يسوع المسيح ، أساس العقيدة المسيحيّة ومضمونها ، وبمقياسه يجب أن تُقاس .

وانكشاف الله الشخصيّ في القول يُقابله جوابًا الإيمان *كإطاعة الإنسان الشخصيّة لله* [١٢] . وبما أنّ الإيمان هو الجواب عن قول الله المتحقّق في يسوع المسيح بالأقوال والأفعال ، فله دائمًا مضمون حسّيّ . وهو لا يُلاقي الله بعاطفة غامضة ، بل بأقوال وأحداث وأناس حسّيّين . ولكنّ الإيمان هو أكثر بكثير من التعلّق بحقائق الكشف ووقائعه . إنّه من وراء الصيغ الحسّيّة للكشف ومن خلالها يقصد الله الذي يكشف ذاته شخصيًّا . ولهذا السبب ، لا تقول الصيغة الأساسيّة للإيمان : " **أؤمن بأن** " " **أؤمن بشيء** " ، بل " **أصدّقك** " ، " **أؤمن بك** " . وهذا يتضمّن ، كما بيّن **أوغسطينوس وتوما الأكوينيّ** ، ثلاثة أمور : *credere Deum* ، الإيمان بأنّ الله موجود – *credere Deo* ، الإيمان بالله بمعنى الثقة به – *credere in Deum* ، الاتّجاه نحو الله ، والتزامه ومجاراته [١٣] . فالإيمان إذن ليس مجرّد فعل ذهنيّ (التصديق) ،

وإراديّ (الثقة) أو شعوريّ . إنّه بالحريّ مشروع حياتيّ يشمل ويقتضي جميع تلك القوى الإنسانيّة وصيغة كاملة للوجود . إنّه في الوقت عينه فعل إيمان (*fides qua creditur*) ومضمون إيمان (*fides quae creditur*) . *الإيمان يعني ردّة فعل الإنسان الكلّية على الفعل الأوّليّ لكشف الله ذاته ، وثقة بالله ، وبناءً عليه واستنادًا إليه ، قول " آمين " لله مع كلّ النتائج التي يستتبعها ذلك* . الإيمان هو أن نحمل الله بعمق على محمل الجدّ ، وأن نوليه الشرف والمجد بكونه الربّ ، وأن نعترف بجلاله في التسبيح والشكر .

ما هو السبب الأقصى والأساس الأعمق لإيمان كلّيّ كهذا ؟ هذه واحدة من أصعب المسائل في اللاهوت الأساسيّ ، التي لا نستطيع معالجتها بالتفصيل هنا [١٤] . ولقد نتج من تفكيرنا السابق أنّه يستحيل علينا في النهاية إقامة إيماننا على أساس براهين عقليّة أو وثائق تاريخيّة . الأقصى يستحيل تأسيسه على ما قبله ، والكلّ واللانهائيّ على النهائيّ . وبالنسبة إلى الله ، الذي هو مَن لا يمكن التفكير بعده في ما هو أعظم منه ، ويستحيل وجود أفق أكبر وأشمل ، نستطيع انطلاقًا منه وفيه أن ندركه . والحرّيّة على الخصوص لا يمكن أبدًا البرهان عليها ، ولكن فقط معرفتها والاعتراف بها بحرّيّة . العقل والتاريخ يعطيانا إشارات تتيح لنا أن نرى الإيمان ملائمًا للعقل ، ولكنّ العقل والتاريخ لا يكتسبان صدقيّتهما الأخيرة إلاّ في نور الإيمان ، وبدقّة أكثر ، في نور كشف الحقيقة الإلهية ذاتها ، التي تبدو في فعل الإيمان . يقول الكتاب : لا أحد يستطيع المجيء إلى الإيمان بيسوع المسيح إذا لم يجتذبه الآب (يوحنّا ٦: ٤٤) . لذلك : " **مَن يؤمن بابن الله فله الشهادة في نفسه** " (يوحنّا الأولى ٥: ١٠) . ولذلك حدّد المجمع الفاتيكانيّ الأوّل : " **إنّنا نعتقد بوحيٍ وبعون سابق من النعمة الإلهيّة ، صحّة الأمور التي أوحى لنا بها لا لسبب صحّتها بذاته المُدركة بنور العقل الطبيعيّ ، وإنّما بسبب سلطة الله نفسه الذي يوحي والذي لا يمكن أن يُخدع أو يخدعنا** " [١٥] . يجب أن نشير إلى أنّه لم يرد في هذه الصيغة أنّنا نؤمن بسبب سلطة الوصيّة الإلهيّة (*auctoritas imperantis Dei*) ، بل بسبب سلطة الوحي الإلهيّ (*auctoritas Dei revelantis*) . *فأساس إيماننا الأخير بالتالي هو*

الحقيقة التي أوحى بها الله نفسه . إنّها حقيقة الله نفسه التي تنير في الإيمان الإنسان وتقنعه [١٦] . وهذا التنوير لا يتمّ إذا صحّ القول " **عموديًّا** " من العلاء ، إنّه يتحقّق في وبالصيغة التاريخيّة للكشف . والأمر ، في النهاية ، يتعلّق في *الوضوح-الذاتيّ* لمحبّة الله ، التي لا يمكن البرهان عليها من الخارج للإنسان ، بل لا تستطيع أن توجد اليقين إلاّ بذاتها . فالمحبّة وحدها قابلة للتصديق [١٧] .

هناك فقط حيث الله معترف به كإله بالإيمان ، يكون كيانه الإلهيّ مقدّرًا في العالم . هناك فقط حيث يُمجَّد كَـرَبّ يستطيع مجده أن يشعّ وملكوته أن يصير حدثًا تاريخيًّا . وبالتالي لا يتحقّق الكشف كشيء يمكن ملاحظته موضوعيًّا ، ولا يُعرف إلاّ لاحقًا بالإيمان . إنّه يتحقّق بإيمان الإنسان وبصيغة الحياة الناتجة من الإيمان . لذلك حقيقة الكشف هي حقيقة الشهادة (*martyria*) . وهذا يعني أيضًا : ليس من كشف إلهيّ في ذاته ، بل من خلال تاريخ البشر . إنّنا لا نلاقي الله الكائن إلاّ في الإله الذي يختفي تحت الأشكال البشريّة والتاريخيّة للكشف . ومعرفة الله في الإيمان بسبب الكشف لا تُلغي السرّ الإلهيّ الخفيّ عن الإنسان ، بل تبرز قدره . ولذلك فالكشف هو صورة ورمز ، وتذوّق سابق واستباق للكشف المَعاديّ ، حيث نرى الله وجهًا لوجه (كورنثس الأولى ١٣: ١٢) ، كما هو (يوحنّا الأولى ٣: ٢) . فيه يتحقّق استباق المعنى المَعاديّ والإتمام المَعاديّ ، حيث يصير الله كلاً في الكلّ (كورنتثس الأولى ١٥ : ٢٨) . وعليه كلّ شكل تاريخيّ للكشف يعيد إلى ما هو أبعد منه ، في السرّ الإلهيّ .

٢- السرّ الإلهيّ

كشف الله عن ذاته يعني أنّ السرّ المنفتح في الإنسان ليس رقمًا فحسب للبُعد السحيق للإنسان والعالم . وليس هو مُسندًا إلى العالم . إنّه بالحريّ سرّ مستقلّ عن العالم ، وذاتٌ مستقلّة تستطيع القول والفعل . والسرّ ليس سرًّا صامتًا ، لا يمكن إلاّ السكوت عنه . إنّه سرّ متكلّم ينادي الإنسان وبوسعنا أن نناديه . إلاّ أنّ ذلك الكشف هو شيء مُغاير لتوضيح بالمعنى السطحيّ . في فعل الكشف لا يلغي الله سرّه ، لا

ينزع عنه الحجاب بحيث نعرف الآن مَن هو الله . قِوام الكشف بالحريّ في أنّ الله يكشف عن سرّه المخفيّ ، أي عن سرّ حرّيّته وشخصه . فالكشف بالتالي هو الكشف عن سرّ الله [١٨] .

هذه الخاصّة السرّيّة والغامضة للكشف ، يبرزها الكتاب المقدّس بصراحة . ففي روايات الظهورات الإلهيّة لا نجد أبدًا كلامًا على هيئة لله مَرئيّة . ما يُرى هو علامات حضور الله فقط : العوسجة المحترقة (خروج ٣: ٢) ، عمود الغمام حين الخروج من مصر (خروج ١٣: ١٨) ، الغمام والعاصفة في جبل سيناء (خروج ١٩: ٩؛ ١٦؛ راجع تثنية الاشتراع ٤: ٣٣- ٣٦) . وقد قيل بصراحة **لموسى** إنّه لا يستطيع رؤية وجه الله ، " **لأنّه لا يراني إنسان ويعيش** " . وهو لن يستطيع أن يرى من الله إلاّ قفاه (خروج ٣٣: ٢٠) .

إنّ حظر الصور في العهد القديم له هنا معنًى خاصّ : " **لا تصنع لك صورةً لله** " (خروج ٢٠: ٤؛ دانيال ٣: ١٨) . ويكون من سوء الفهم لهذا الحظر إذا عُدّ تعبيرًا عن السِّمة الروحيّة في الأساس للعبادة الإلهيّة . وهو لا يعني أنّ العبادة الإلهيّة هي بالحريّ منوطة بالقلب أكثر ممّا هي بالنظر ، وأنّه لا يمكن تمثيل الله غير المنظور بطريقة منظورة . علينا بالحريّ الانطلاق من المفهوم القديم للعالم ، أنّ الألوهة تحضر في الصورة ، وأنّ العالم بكلّيّته يشفّ عن الله . وهذا هو المفهوم بالضبط الذي ، في حظر الصور ، يشار إليه ، كأنّه عكس جوهر كشف يهوه . فالإنسان لا يستطيع حيازة سلطان على الله لا بالصورة ولا بالتلفّظ باسم الله . ولا بدّ للحرّيّة الإلهيّة في الكشف عن ذاتها ، عندما وحيث وكيف تشاء ، أن تبقى مصونة . " **ولكنّ هذا يعني عندئذٍ أنّ حظر الصور مرتبط بالسرّ الذي فيه تمّ الكشف عن يهوه في العبادة والتاريخ ... ولعلّ تهديم بعض ما صار مألوفًا ممّا يمثّل الله ، من الأساس ... هو في علاقة لاهوتيّة بحظر الصور غامضة ، ولكنّها في الواقع وثيقة . وكلّ تفسير لظاهرة عدم تمثيل الله في ذاته لا يرى حظر الصور في علاقة وثيقة بمُجمل وحي يهوه ، لا يدرك ما هو أساسيّ** " [١٩] . وعليه فحظر الصور في العهد القديم يقع في ما هو أبعد من البديلَين : عبادة الأوثان ومحاربة

الأيقونات . إنّه يبغي الحفاظ على السرّ في الكشف الإلهيّ .

جدليّة الإسفار والاحتجاب الإلهيّ هذه موجودة أيضًا في أوج الكشف ، في يسوع *المسيح* . فيسوع المسيح ، بكونه الابن السرمديّ لله ، هو صورة ا لله الآب وأيقونته (كورنثس الثّانية ٤: ٤؛ كولوسّي ١: ١٥) وضياء مجده وصورة جوهره (عبرانيّين ١٤: ٩) . فيه يتجلّى بوضوح مَن هو ا لله ، ا لله في وجهٍ إنسانيّ . مَن يراه يرى الآب (يوحنّا ١٤: ٩) . ولكنّ هذه الرؤية هي رؤية الإيمان . إذ ، في يسوع المسيح ، " **الكائن في صورة ا لله** " قد اتّخذ ، بملاشاة ذاته ، " **صورة عبد** " وصار في " **الطاعة حتّى الموت ، موت الصليب** " (فيلبّي ٢: ٦-٨) . ولكنّ كلمة الصليب معثرة لليهود مثيرة وللوثنيّين جهالة . وهي للمؤمنين فقط قوّة ا لله وحكمته (كورنثس الأولى ١: ٢٣ ...) . فا لله ، في كشف ا لله لذاته بيسوع المسيح ، كما بيّن ذلك **مارتن لوتر** في قوله *بلاهوت الصليب* ، هو إذن مخفيّ تحت عكسه ، *sub contrario* [٢٠] . وحضور ا لله هذا الخفيّ في يسوع المسيح ، يمتدّ اليوم ، بوجهٍ ما ، في إخوة يسوع المسيح وأخواته ، خصوصًا الفقراء والصغار والمرضى ، والمضطهَدين ، والمشرفين على الموت (متى ٢٥: ٣١- ٤٦) . فسرّ ا لله لا يعني إذن ا لله الكامل النائي في الآخرة *Deus absolutus* ، بل الإله المكشوف *Deus revelatus* ، الحاضر في استلابات العالم . في موت يسوع وقيامته ، ملكوت ا لله حاضر في ظروف هذا الزمان : السلطان الإلهيّ في الضعف البشريّ ، الغنى في الفقر، المحبّة في التخلّي ، الملاءة في الفراغ ، الحياة في الموت .

في الأدب الرؤيويّ كشف أسرار ، أو سرّ ا لله ، يصير الموضوع الواضح . بل الكشف (ἀποκάλυψις) عن الأسرار الإلهيّة هو الموضوع الحقيقيّ للرؤيا اليهوديّة المتأخّرة [٢١] . إنّها حقائق مخفيّة ، هُيّئت في السماء منذ البدء ، ولا بدّ من أن تظهر في آخر الأزمنة ، ويحظى الرائي برؤيتها منذ الآن من خلال صور ورؤى ... غامضة . إنّ كشف هذه الأسرار المَعاديّة يعني كشف سرّ الأزمنة والحِقب التاريخيّة . وموضوع هذه الأسرار قرار الخلاص الإلهيّ المَعاديّ ، الحاصل منذ البدء ، ولكنّه لن يخرج إلى العلن إلاّ في آخر الأزمنة ليصبح حدثًا عامًّا . وليست هذه أمورًا عويصة ،

بل وعود حسّيّة بالتعزية والرجاء . ففي زمن صعب من التاريخ يتعلّق الأمر بإثبات أنّ مجيء ملكوت الله هو أكيد قطعًا . وهذا المفهوم الرؤيويّ للسرّ استعاده العهد الجديد . فيسوع يتكلّم على ملكوت الله الذي كُشف للتلاميذ ولكنّه بقي مخفيًّا عن الآخرين (مرقس ٤: ١١؛ متّى ١٣: ١١؛ لوقا ٨: ١٠) . والجديد بالنسبة إلى الرؤيويّة اليهوديّة أنّ يسوع هو الذي يكشف سرّ ملكوت الله هذا ، لا بكلامه وفعله فحسب ، بل بشخصه كلّه . إنّه الكشف عن السرّ الإلهيّ وتحقيقه شخصيًّا [٢٢] .
ورسائل بولس ، وأكثر منها رسائله القانونيّة الثانية تستعيد هذا الموضوع . يسوع المسيح هو تحقيق سرّ الله المخفيّ حتّى الآن ، أي قرار المشيئة الإلهيّة السرمديّة . وهذا السرّ الذي ظهر في يسوع المسيح قد أُبدي وأذيع وأُعلن بكلام الرسل وبشهادة الكنيسة (راجع روما ١٦: ٢٥؛ كورنثس الأولى ٢: ١- ٦؛ أفسس ١: ٩؛ ٣: ٩؛ كولوسّي ١: ٢٦...؛ تيموثاوس الأولى ٣: ٩؛ ١٦) .

الخلاصة الأشدّ أثرًا لهذا اليقين الإيمانيّ موجودة في أشعيا ٤٥: ١٥ : " **إنّ إلهك لإله مُحتَجب** " . وبهذا المعنى إنّه واضح للكتاب المقدّس أنّ الله غير منظور (روما ١: ٢٠؛ كورنثس الأولى ١: ١٥) ، وأرفع من أن يُدرك (مزمور ١٣٩: ٦؛ أيّوب ٣٦: ٢٠) ، وأفكاره ومشيئاته بعيدة عن الاستقصاء (روما ١١: ٣٣ ...) ، وأنّه يعيش في نور لا يُدنى منه (تيموثاوس الأولى ٦: ١٦) .

لقد كان التقليد اللاهوتيّ يعي تمامًا ما يختصّ به الله من غموض . وعلّم منذ البدء أنّ الله غير منظور ، وعصيّ على الإدراك والوصف [٢٣] . وكان عليه الدفاع عن هذه العقيدة ، في إطار الاضطرابات الآريوسيّة ، لمقاومة الأونوميّة على الخصوص . وكان هؤلاء يعلّمون أنّه من الممكن معرفة الله ، منذ هذه الحياة ، معرفةً كلّيّة وملائمة وشاملة . فردّ على ذلك **باسيليوس وغريغوريوس النزينزيّ وغريغوريوس النيصّيّ والذهبيّ الفم** وغيرهم بالقول بعقيدة استحالة فهم الله [٢٤] . وقد صاغ **يوحنّا الدمشقيّ** عقيدة الآباء اليونانيّين بقول مُقتضب : " **فالإله إذًا يُعجز بيانه ولا يُدرك** " [٢٥] . وجميع اللاهوتيّين الغربيّين العظام : **أوغسطينوس، وأنسلموس الكنتربوريّ** ، وبونفانتورا ، وتوما الأكوينيّ ، **ودونس سكوت** ، وأيضًا **نيقولاوس**

الكوزيّ ، يشهدون بالإجماع أنّ أسمى درجة في معرفة الله هي معرفة استحالة المعرفة الإلهيّة . والجهل العالِم (**نيقولاوس الكوزيّ**) هو أقصى الممكن لنا ، نحن البشر [٢٦] . وهذه النظريّات دخلت في العقيدة الرسميّة أيضًا . والاعتراف بالله غير المنظور موجود حتّى في صيغ الاعتراف الأولى . والاعتراف بالله المستحيل الإدراك موجود أيضًا في المجمع اللاترانيّ الرابع (١٢١٥) [٢٧] ، وفي المجمع الفاتيكانيّ الأوّل (١٨٦٩- ١٨٧٠) [٢٨] .

أجل ، ممّا يدعو إلى الدهشة أنّ التقليد اللاهوتيّ يتكلّم قليلاً على سرّ الله ، وبالأحرى على استحالة إدراك الله . وهنا ، من وجهة نظر الاستعمال اللفظيّ المحض ، انحراف عمّا شدّد عليه الكتاب المقدّس . فالتقليد لم يرَ السرّ الإلهيّ من وُجْهة تاريخ الخلاص والكشف ، بل من وُجهة المعرفة والجوهر ، كسرّ الله غير المحدود ، والعصيّ على إدراك الإنسان المحدود . ووجهة النظر هذه ، لم تُتِحْ تعزيز عقيدة سرّ الله الكتابيّة بكلّ عمقها . وعلاوةً على ذلك ، ساد ، في العصر الحديث ، مفهوم للمعرفة ، أنّها إدراك ونفوذ بل سيادة . وهذا المثال الأعلى للمعرفة أدّى ، في لاهوت الأنوار ، إلى تواري مقولة السرّ اللاهوتيّ . وبخلاف هذا التطوّر ، انتهى اللاهوت إلى مفهوم للسرّ ذي توجّه سلبيّ نحو ما لا يمكن المعرفة أن تُدركه ، عوضًا من أن يكون تتميمًا متعاليًا ونهائيًّا له . وهذا أدّى إلى تصوّر مضادّ للعقلانيّة ضيّق : السرّ بالمعنى الحصريّ (*mysterium stricte dictum*) هو حقيقة يستحيل على العقل البشريّ إدراكها على الإطلاق . ولا يكتفي الوحي ، لمعرفتها ، بإعطاء نقطة الانطلاق ، لكي يتجلّى وضوحها " **بعد الحَدَث** " (*post factum*) ، بل ، على العكس ، لكي يبقى الوحي والإيمان قاعدتها الوحيدة والدائمة .

مثل هذا الإدراك يتضمّن تضييقًا مزدوجًا : ١- مفهوم السرّ يتحدّد بطريقة سلبيّة محض في مواجهة العقل البشريّ . ولا يُلتفَت إلى أنّ العقل البشريّ هو في ذاته مكوَّن بحيث يتعالى نحو سرّ لا يُدرَك . ولا يُلتفَت أيضًا إلى أنّ الوحي الذي يُبدي هذا السرّ كسرّ ، هو بالتدقيق ، لأجل ذلك ، خلاص الإنسان . فالفهم الإيجابيّ للسرّ يجعله لا سرًّا للفكر بل سرًّا للخلاص . ٢- مفهوم السرّ الذي نبلغ

إليه بطريقة سلبيّة محض ، في مواجهة المعرفة النوعيّة ، يقع هو ذاته ، بوجهٍ غير مباشر ، تحت سلطان هذا المثال الأعلى للمعرفة . فلا يجري الكلام من بعد على سرّ ا لله الوحيد ، بل على أسرار متعدّدة (*mysteria*) . ولا يعود الحَدَث أو حقيقة الخلاص بمجملها هي السرّ ، ولكن فقط " **الجزء الأعلى والأشرف منه** " [٣٠] (الثالوث ، التجسّد ، النعمة ، التحوّل الجوهريّ : transsubstantiation) . ويصير عدم إدراك ا لله صفة إلهيّة بجانب الصفات الأخرى ويفقد سِمَته المنهجيّة الأساسيّة . وباختصار : في الأسرار يكون تصوّر السرّ نفسه بطريقة نوعيّة .

إلى **كارل رانر** ، على الخصوص ، يعود الفضل في *لاهوت للسرّ معمّق* [٥٠] . فقد أظهر أنّ التقليد قد تمسّك حقًّا باستحالة إدراك ا لله ، ولكنّه لم يُنِلها مكانًا حاسمًا في المنهج . فاستحالة إدراك ا لله هي بالنسبة إلى التقليد مجرّد صفة بين صفات أخرى كثيرة ، ولكن ليس لها البُعد الذي يحدِّد ويؤسِّس ويصف جميع المقولات الأخرى عن ا لله ، وليست هي المقولة عن ا لله التي تلخّص جميع الأُخريات بحيث إنّ مَن لم يتكلّم على السرّ الإلهيّ لم يتكلّم على ا لله ، بل على صنم . منطلق **رانر** الشخصيّ هو الإنسان ككائن من سرّ . وفي كلّ مفهوم يُعاد الإنسان إلى ما هو أبعد من كلّ تصوّر ، إلى شيء لا اسم له ، ولا يمكن إدراكه وتصوّره . بل السرّ هو الشرط السابق لكلّ معرفة نوعيّة . وبالتالي ، ليست معرفة السرّ نمطًا ناقصًا من المعرفة ، وليست شيئًا سلبيًّا ، وليست حدًّا ، بل هي النمط الأكثر أصالةً للمعرفة ، الذي يؤدّي إلى كلّ معرفة أخرى . وإتمام الإنسان ليس باختراق السرّ ، بل بتفتّح السرّ النهائيّ . *وكشف السرّ الإلهيّ هو الجواب عن السرّ البشريّ* . ومع ذلك فالكشف لا يعني " **الأنوار** " . إنّه لا يجعل الانسجام بين المتنافرات ، ولا يُزيل السرّ . إنّه بالحريّ كشف عن السرّ ، وبذلك قبول نهائيّ لسرّ الإنسان . ولذلك فمعرفة استحالة إدراك ا لله هي الإتمام السعيد للإنسان .

الكشف عن ا لله كسرّ يعني إيجابيًّا أنّ ا لله هو الحرّيّة التي يحتفظ بها لنفسه . ولكنّها تفوتنا . والكشف الإلهيّ هو كشفه كحرّيّة مُشرَعة علينا ومُلتفتة إلينا . ولكنّها حرّيّة في المحبّة . فسرّ كشف ا لله هو بالتالي التواصل الحرّ معنا في المحبّة .

وهذا التواصل في المحبّة هو سرّ الكشف الوحيد ، السرّ الأساسيّ الذي يُفسَّر ويتطوّر في أسرار الإيمان المتعدّدة . *وبحسب اليقين المسيحيّ هذا التفسير الذاتيّ لسرّ الله الوحيد ينتهي ويُلخَّص في يسوع المسيح : إنّه التواصل الذاتيّ الإلهيّ شخصيًّا ، السرّ الإلهيّ الذي أصبح جليًّا* . وتواصل الله الذاتيّ هذا يكون حاضرًا لنا في الروح القدس . إذ لا نستطيع تقبّل السرّ كسرّ إلاّ إذا منحنا الله إمكانيّة هذا التقبّل . والله لا تُمكن معرفته والاعتراف به إلاّ بالله . ويجب لذلك تواصل إلهيّ ذاتيّ جديد حتّى نصير أبناء الله وبناته على حسب صورة الابن الوحيد لله في الروح القدس . وهذا التواصل الإلهيّ الذاتيّ المجّانيّ في الروح القدس ليس سوى عربون ، وسيجد كماله في الرؤية المَعاديّة وجهًا لوجه . وعليه ففي الوحي كلّه يتعلّق الأمر بكشف السرّ الوحيد ، سرّ محبّة الآب الإلهيّة ، المتواصل معنا في الروح القدس بيسوع المسيح . *لذلك ليس الاعتراف الثالوثيّ فقط تلخيصًا لسرّ الله ، إنّه أيضًا التفسير الحسّيّ للسرّ الإلهيّ ، الذي هو الأصل والنهاية وجوهر الوحي كلّه* .

وينتج ممّا قيل *تحديدات ثلاثة للسرّ الإلهيّ* :

١- تأكيد سرّ الله وما حُجب فيه لا يظهر في الكتاب المقدّس في إطار نظريّة عن مدى المعرفة البشريّة وحدودها ، بل في إطار كشف الله عن ذاته . والأمر ليس تأكيدًا لنَقد المعرفة ، بل هو تأكيد لاهوتيّ . وليس هو آخر كلمة من معرفة الذات ، بل الكلمة الأولى من معرفة الإيمان ، التي يمنحها الله لنا . وعندما يتكلّم الكتاب المقدّس على سرّ الله وما هو محجوب عنده ، فهو يعني بذلك غير ما يقوله **أفلاطون** وخصوصًا **أفلوطين** ، القائلان بأنّ فكرة الخير والواحد تقوم في ما هو أبعد من كلّ كيان وكلّ جوهر ، أو غير ما قصد **كانط** القائل بأنّ فكر العقل يبقى غير قابل للتحديد ، وهو " **كلُجّة (حقيقيّة) للعقل البشريّ** " . *السرّ الإلهيّ ليس الأفق الأخير الممكن بلوغه على تواريه عن معرفتنا ، بل المضمون الأساسيّ للوحي الإلهيّ* . ليس هو مقولة سلبيّة ، بل مقولة إيجابيّة ، ليس كلمة تُلزم بالصمت ، بل تفسح في المجال للقول ، وبالتدقيق ، للتسبيح ، والاحتفال ، والعبادة والتمجيد لله . وهذا لا يعني أنّنا لا نعرف الله . فالكشف ، بوصفه كشفًا عن الله ، ليس هو

بالتدقيق " **الأنوار** " بحيث تزيل السرّ الإلهيّ ، إنّما هو بالحريّ تثبيت هذا السرّ وقيامه النهائيّ . والمؤمن لا يعلم عن الله أكثر من غير المؤمن ، واللاهوتيّون ليسوا " **المستشارين الحميمين** " لله . وبالعكس إنّ غير المؤمن هو الذي يعتقد أنّه يعلم قطعًا . المؤمن يعلم أنّه عاجز عن أن يعطي لنفسه الجواب ، وأنّ الجواب الذي يعطيه الله هو كلمة السرّ الباقي . وعندما نتكلّم على الكشف الإلهيّ ، علينا أن نُبرز أمرين : كلمة *الكشف* الذي فيه يتواصل الله مع معرفة بشريّة ، والواقع أنّ الأمر يتعلّق بوحي الله الذي فيه يكون الله ذاتًا وموضوعًا ، وفيه بالتالي يكشف الله عن أنّه " **ليس بالتصرّف** " إطلاقًا ، وعن سرّه .

٢- *مقولة السرّ وما هو محجوب عند الله لا تعني في الكتاب المقدّس الذات الإلهيّة التي تتوارى عن الإنسان ، وإنّما الذات المتّجهة إلى الإنسان ، مراسيمه الخلاصيّة السرمديّة ، وتحقيقها في التاريخ* . السرّ الإلهيّ ليس الذاتيّة الإلهيّة قبل ، وفوق ، و" **بعد** " تاريخ الخلاص ، وإنّما هو " **كيانه لأجلنا** " ومعنا في التاريخ . والكشف عن سرّ الله لا يؤدّي إذن ، كما في الأفلاطونيّة الجديدة ، " **إلى العلوّ العدميّ لمفهوم لله سلبيّ محض وفارغ من المحتوى** " [٣١] . إنّه *لا يؤدّي إلى تعالٍ غير موضوعيّ ، وغير محدَّد ، يعبّر فقط بالأرقام ، وإنّما إلى إله البشر الذي يستّنيم إلى تحديدات الزمان والمكان ، وإلى تنازله* . إنّ سرّ الله هو احتجابه في كشفه . وفي الواقع : احتجاب تمجيده في ألم يسوع المسيح وموته . *لاهوت السرّ الإلهيّ هو في النهاية لاهوت الصليب* . لذلك ليس السرّ الإلهيّ أيضًا ، كما في الإسميّة وفي كثير من أقوال **لوثر** و**كالفين** ، بقيّة مخبّأة وهُدبًا غامضًا من جلال الله الذي لا يُسبر ، والذي يثير في الإنسان الضيق والذعر . السرّ الإلهيّ هو بالحريّ إرادة الله الخلاصيّة ، وإحساناته وتواصله الكامل وغير المشروط في النعمة ، ومحبّته . وعليه يستطيع العهد الجديد أن يحدّد السرّ الإلهيّ ملخّصًا بأنّه المحبّة (يوحنّا ٤ : ٨؛ ١٦) . إنّه لا يبغي بذلك أن يقول إنّ الله هو " **الله الصالح** " (le bon Dieu) بالمعنى الساذج الذي تُستعمل به مرارًا هذه اللفظة . هو بالحريّ يقول إنّ السرّ غير المدرك الذي يُعيد إليه الإنسان ليس سرًّا قصيًّا يُفلت من الإنسان ويدينه ، بل هو سرّ قريب يحميه ، وهو

فيه مقبول بلا شروط ونهائيًّا في يسوع المسيح .

٣- إنّ كشف السرّ والمحجوب الإلهيّ ليس كلمة من تفكير نظريّ ، بل كلمة " **عمليّة** " للخلاص . وهي أيضًا كلمة *للمحاكمة* كما هي للنعمة . هي كلمة للمحاكمة لأنّها تُثبت نهائيًّا أنّ الإنسان لا يملك السرّ الإلهيّ ، لا في معرفته ولا في فعله . وكشف السرّ الإلهيّ بهذا المعنى هو محاكمة *الوقاحة* (*hybris*) البشريّة التي تزعم أنّها مثل الله (تكوين٣: ٥) . لذلك فالكشف الإلهيّ هو حكم على أصنامنا المصنوعة جميعها ، وتصوّراتنا عن الله وعن كلّ المطلقيّات التي تستعبدنا عوضًا من تحريرنا . يعيد كشف السرّ الإلهيّ الإنسان إلى حدوده ، وفي الوقت عينه يكون حَسنةً للإنسان ويعبّر عن *كلمة نعمة* . إنّه يُخرج من التداول قانون الإنتاج ، والإرادة والضغط الذي يمارسه الإنتاج ، ويقول لنا إنّنا عاجزون عن تحقيق حياتنا بذاتنا ، وإنّنا ، من جهة أخرى ، لسنا بحاجة إلى ذلك . إنّنا مقبولون نهائيًّا بمحدوديّتنا : وليس علينا إذن معرفة حدودنا فقط ، بل باستطاعتنا ومأذون لنا أن نعترف بها . وبما أنّنا مقبولون على الإطلاق عند الله ، فباستطاعتنا أن نقبل ذواتنا وجميع الآخرين . وبكلام لاهوتيّ : يُخرج كشف السرّ الإلهي من التداول قانون التبرير الذاتيّ بالأعمال ، ويعلن إنجيل التبرير الوحيد بالنعمة . وبالتالي يكون كشف السرّ الإلهي كشفًا لسرّ خلاصنا : إنّه الحقيقة الأساسيّة والمركزيّة للإيمان المسيحيّ . الاعتراف بفعل الله الآب الذي يكشف ويخلّص بيسوع المسيح في الروح القدس هو التفسير لهذا السرّ الوحيد لإيماننا .

القسم الثاني

رسالة إله يسوع المسيح

الفصل الأوّل

ا لله ، الآب القادر على كلّ شيء

١ – مشكلة إله – آب قادر على كلّ شيء

إنّ الاعتراف بالإيمان المسيحيّ يبدأ بالعبارة " **أؤمن با لله ، الآب القـادر علـى كلّ شيء** " [١] . هذه المقولة تلخّص بطريقة شرعيّة وإلزاميّة جوهر الرسالة المسيحيّة : مجيء ملكوت ا لله – ا لله الذي سمّاه يسوع " **أباه** " ، والذي علّمنا أن ندعوه " **أبانا** " . بذلك يكون المفهوم غير المحدّد والمُلتبِس بذاته ، في الوقت عينه ، محدّدًا ومُفسَّرًا بمفهوم الأب .

أجل ، هذا التفسير لا يبسّط لنا اليوم مسألة ا لله . *وبالعكس ، إنّ القول الأساسيّ في العهد الجديد ، بأنّ ا لله هو أبو يسوع المسيح ، وأبونا جميعًا ، صار لنا متعسّرًا على الفهم والتحقيق* . وما يزيد في خطورة هذه الملاحظة أنّ " الآب " كلمة أصليّة في تاريخ الثقافة والدين . وعلاوةً على ذلك ، فالأب هو في التاريخ أكثر بكثير من الوالد . الأب هو المبدأ الخالق والحارس والمُغذّي الحياة ، في الوقت عينه . تتعلّق حياتنا بالأب ، ولكنّ الأب يمنحها أيضًا ، ويضعها بحرّيّة ويقبلها كذلك . وبالتالي يمثّل الأب النظام الشرعيّ للحياة . إنّه التعبير عن القدرة والسلطة والسماحة والجودة والإحسان والإسعاف . وهذه الصورة قد صارت لنا غامضة بعد وقت طويل ممّا قبل التاريخ [٢] . يقول **هوركهايْمِر** : لا يبقى آباء إذا عنينا بالأب ما عُني به ، طوال قرون ، في تاريخ المجتمع [٣] . **مِتْشِرْلِخ** يتكلّم ، بالاستناد إلى **فرويد** ، على مجتمع بلا آباء [٤] . ويسأل نفسه على الفور : إذا كانت تجربة الأبوّة البشريّة مفقودة ، وتحمل بالحريّ سمةً سلبيّة ، كيف تبقى ممكنةً علاقةٌ إيجابيّة با لله الآب ؟ كيف نستطيع أن نعلن ا لله كآب قادر على كلّ شيء ونعترف به ؟ الأسباب الغامضة لـ " **هزيمة الأب** " (**تلّنباخ**) هذه ، هي عديدة . على *الصعيد الاجتماعيّ* ، يمكن

الكلام على نهاية النظام الأبويّ في مجتمعنا الصناعيّ الحديث التبادليّ . فحيث يقوم كلّ شيء على تقدمة وتقدمة مقابلة موازنة ، وحيث الأمر الوحيد الذي يُحسب له حساب هو الاستقلاليّة ، والنجاح ، والتقدّم ، والتحرّر ، وتحقيق الذات ، لا يبقى مكان للسلطة والكرامة ، وبأولى حجّة لسلطة القديم والأصليّ . وبالتالي فإنّ نظام الأسرة وثقافتها ، ومعها سلطة الأب ، يجرفهما تيّار من التغيير والثورة ، بل من التفكيك . والمشكلة ليست فقط في الاعتراض والثورة على الأب ، بل هي أيضًا في تخلّي الآباء عن أبوّة مسؤولة وعن سلطة إلزاميّة ومسؤولة .

وعلى صعيد التحليل النفسيّ ، حلّل فرويد مشكلة الأب ، و**ميْتشرلِخ** حلّلها في بُعدها النفسيّ-الاجتماعيّ [٥] . يُفسّر **فرويد** العلاقة المزدوجة بالأب كعقدة أبويّة ، وبأكثر دقّة ، كعقدة أويديبوس . وهذه هي في نظره نواة جميع العُصابات النفسيّة . والثورة على الأب وقتل الأب أدّيا إلى محاربة الجميع للجميع ، وإلى الفوضى وما تنتجه من ضيق ورهبة . وعليه انتهى الأمر إلى البحث عن الأب المفقود وإلى عودة المثال الأبوّي . يرى **فرويد** أنّ العقيدة المسيحيّة هي الأكثر مجاهرةً بالاعتراف بجريمة الأزمنة الأصليّة هذه . فالمسيح يقدّم حياته هو ، وبذلك يُنقذ موكب إخوانه من الخطيئة الأصليّة . ومع ذلك ، فبالفعل ذاته الذي يقدّم فيه للآب أعظم كفّارة ممكنة ، يبلغ أيضًا هدف رغباته المضادّة للآب . يصير هو ذاته إلهًا بجانبه ، وبالحقيقة ، في مكان الآب . ودين الابن يقوم مقام دين الأب . إنّ نظريّات **فرويد** هي ، من الناحية التاريخيّة ، أكثر من قابلة للنقاش . إلاّ أنّها تتيح نفسيًّا فهم الصعوبات التي بين كثير من الناس والله كأب . وهي تشرح عُقدة الله (**ريختر**) [٦] ، بل الألم بالنسبة إلى الله ، كما وصف ذلك ، على سبيل المثال ، **موزر** ، بطريقة مؤثّرة ، في كتابه " التسمّم بالله " (*empoisonnement par Dieu*) [٧] . وهي أخيرًا تجعلنا ندرك مفارقة لاهوت موت الله التي تعود إلى شعار : مات الله ويسوع المسيح هو ابنه الوحيد . ونحن هنا في مواجهة أقصى حدود لاهوت الابن الذي تحرّر جذريًّا من الله-الآب .

إلى هذا الإطار الاجتماعيّ والتحليليّ النفسيّ الأوسع تعود أيضًا *الحركة النسائيّة*

الحديثة واللاهوت النسائيّ الذي يرافقها [٨] . فاعتراضها على المجتمع الأبويّ وعلى سيادة الرجل على المرأة أدّى إلى انتقاد تمثيل إله-آب ، ترى فيه تقديسًا للنظام الأبويّ ، وتثبيتًا إيديولوجيًّا لأوّليّة الرجال ، وللطغيان على النساء وعلى القيم النسائيّة . هذا الانتقاد لا يؤدّي بالضرورة ، كما هي الحال عند **دالي** [٩] ، إلى تديّن بَعْد-مسيحيّ بالإلاهات الأمّهات . وهو يتيح أيضًا ، كما هي الحال عند **روتر** ، أيضًا الانتقاد البنويّ المستند إلى مفهوم الله الكتابيّ كأب [١٠] . وهذا الانتقاد البنويّ يستند إلى واقع أنّ الله هو أبو جميع الناس وأنّه في الحقيقة هو وحده الأب (متّى ٢٣ : ٩) . فإذا صحّ ذلك ، فيجب ألاّ يطغى رجل على رجل ، إذ إنّ جميع البشر عندئذٍ هم إخوة وأخوات . ولكنّهم ليسوا إخوة وأخوات إلاّ ما دام لهم في الله أب مشترك . فإذا فُهِمَ اللاهوت النسائيّ هكذا ، فهو يحرّض على تبصّر أكثر انتقادًا وعمقًا في فكرة الأب وعلى إعادة النظر في مدلوله .

لقد أدّى بنا الفحص الاجتماعيّ والنفسيّ إذن إلى عتبة *البُعد الماورائيّ جدًّا لمشكلة الأب* . ولا بدّ أخيرًا من أن تفهم هذه المشكلة على خلفيّة فلسفة التحرّر الحديثة ، وما تحرّر المرأة سوى وجه جزئيّ من وجوهها ، على ما له من الأهمّيّة والخصوصيّة [١١] . التحرّر ، بكونه انعتاقًا من كلّ العلائق القائمة سابقًا ، هو المصطلح العصريّ السائد في الاختبار الحديث للحقيقة ، ومقولة أساسيّة في تاريخ الفلسفة لِوسْم المدارج الحديثة للأنوار والحرّيّة سابقًا بسِمَة خاصّة [١٢] . فبينما كان التحرّر في القانون الرومانيّ يعني إعتاق العبيد الممنوح مجّانًا ، أو تحرّر الابن البالغ من سلطة الأب ، أصبح في العصر الحديث التحرّر الاستقلاليّ للإنسان ، أو الجماعة من البشر (فلاّحين ، برجوازيّين ، بروليتاريّين ، يهود ، سود ، نساء ، دول مستعمَرة ...) من وصاية روحيّة أو قانونيّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة ، ومن إجحاف أو سيطرة تُشعر بالظلم . وبالإمكان أن نلحظ كم أصبح التحرّر في آخر العصر الحديث نهجًا إيديولوجيًّا كلّيًّا ، في تحديد **كارل ماركس** : **" كلّ تحرير هو إعادة العالم البشريّ والعلائق إلى الإنسان نفسه "** [١٣] .

مع ذلك ، علينا ألاّ ننخدع بأنّه يوجد أخيرًا *صيغة جديدة للغنوصيّة* خلف

فلسفة التحرّر ، وخسارة الأب التي تستتبعها . ونعني بالغنوصيّة موقفًا ذهنيًّا يستطيع التطوّر في إطارات ثقافيّة مختلفة . لقد كانت ، على الخصوص ، تهديدًا للمسيحيّة في القرن الثاني ، إبّان الانحطاط الثقافيّ في العالم الهلّينيّ . إذ لم يعد هناك تصوّر للعالم ، كما في الفكر اليونانيّ المدرسيّ ، أنّه كون متناغم (*cosmos*) منظّم ومنسجم ، بل هو شيء عظيم غريب ، غريب ومتوعّد . فانتشر القلق إزاء العالم . وكان الشعور الأساسيّ الإحساس بالضياع في هذا العالم ، واختبار الغُربة أدّى إلى محاولة الهروب من كون يُرى كسجن ، ومن بُناه ، والتخلّي عن العالم المادّيّ للمحافظة على ما هو حقًّا إلهيّ . وقد وصف **يوناس** هكذا ذلك التمرّد البروميثاويّ ، الذي يقوم به الإنسان لتحرير نفسه ، مخالفًا ديانات الأب التقليديّة : " **في الحقيقة ، هذا المنعطف في تاريخ الأديان (أو الأساطير) هو ثورة حقيقيّة وإسقاط للآلهة ، والمؤسّسة الميثولوجيّة الضروريّة للعهد الجديد . ونحن نعيش ، في ظلّ رمزيّة مجازيّة ، الاستبدال التاريخيّ لديانات الأب القديمة والقويّة بديانات الابن ، وللديانة الكونيّة بالديانة غير الكونيّة : " الإنسان " أو " ابن الإنسان " يُرفع فوق الآلهة القديمة ويصبح هو نفسه الإله الأعظم أو المركز الإلهيّ لديانة الخلاص... وآلهة العالم الأبويّون العظام ، الذين أُقيموا هم أنفسهم في زمن التاريخ ، يَسِمون مرحلة ألفيّة من البشريّة الثقافيّة ، يتخلّون عن السلطة في كلّ مجال** " [١٤] . ويلاحظ **بورنكام** : " **أنّ تمكّن الإيمان المسيحيّ من الصمود أمام إغراء هذه الحركة الدينيّة ، وعدم الوقوع فيها ، يعود خصوصًا إلى هذا الواقع : أنّه بالمصلوب الابن ، تمثّل الإيمان بالآب للدين المسيحيّ بوجه جديد ، ولذلك لم يعد يستطيع هو أيضًا إهمال العالم بكونه خليقة الله** " [١٥] .

ولن نقع في خطإ إذا قلنا بأنّ تجربة مشابهة تنتظر الآن المسيحيّة . فالعلم والتقنية الحديثان والمجتمع الصناعيّ الذي جعلاه ممكنًا قد قوّضا فكرة النظام الماورائيّة . لقد كانا محاولة الإنسان الجبّارة لاكتشاف العالم والتسلّط عليه وعلى الملحقات المادّيّة والفيزيائيّة والبيولوجيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة . في ختام هذا الشرح ، يبدو الإنسان كساحر مبتدئ الذي لم يعد يرى في إمكانه التخلّص من الأرواح التي استدعاها [١٦] .

والعالم الذي تصوّره وبناه صار منظومةً بدأت تتملّص منه ، مع ضغوطات قاهرة ، ومصيرًا من طرازٍ ثان . والقلق ينتشر من جديد ويتحوّل مرارًا إلى ازدراء وقح للعالم . لقد توقّع **نيتشه** وقَبِلَ النتائج العَدميّة لموت ا لله : " **لم يَبقَ أعلى ولا أسفل ، نقع من كلّ جهة ، ونشرد كما في عدم لامحدود** " [١٧] . *وفي هذه الحالة من انهيار الفكر الماورائيّ للنظام ، وجب على المسيحيّة أن تُعيد التساؤل عن أساس كلّ حقيقة ، وعن أصل كلّ شيء ، وعمّن يحمل كلّ شيء ، وعمّن يعطي لكلّ شيء مقياسه .* وعلى المسيحيّة ، مقابل تشنيعهم الجذريّ ، أن تتعلّم إعادة تأكيد أنّ العالم وعلائق الإنسان الطبيعيّة هي من جودة مشيئة ا لله الخالقة . وهكذا فقط تستطيع مقاومة خسارة كلّ مقياس ، وكلّ توجّه ، وكلّ مُستنَد ، وإيجاد ملجإ جديد ، تصبح الحرّيّة في داخله فقط ممكنةً وذات معنى . فعلينا إذن أن نتأمّل من جديد في المقولة الأولى من الإيمان ، ونتساءل عمّا يعنيه الاعتراف با لله ، الآب القادر على كلّ شيء .

٢- الرسالة المسيحيّة عن ا لله الآب

ا لله الأب في تاريخ الديانات

إنّ تمثيل الألوهة كأب للعالم وللبشر قديم جدًّا [١٨] . *ودُعاء الألوهة باسم الأب يعود نوعًا ما إلى الظواهر الأصليّة لتاريخ الديانات* . نجده في الديانات البسيطة والتي لم تتطوّر بعد ، كما عند الشعوب المتطوّرة ثقافيًّا ، عند الشعوب القاطنة في جوار البحر المتوسّط ، كما عند الأشوريّين والبابليّين . وفي العالم اليونانيّ هناك عقيدة مركزيّة أنّ زيوس هو أبو الآلهة والبشر . وفي عبادات الأسرار أيضًا ، كان دعاء ا لله بـ " **الأب** " أمرًا عاديًّا . وقد استعادت الفلسفتان الأفلاطونيّة والرواقيّة ، كلّ واحدة بأسلوبها ، هذه الطريقة في التفكير والتعبير وجعلتاها على صلة بنظريّاتهما الفلسفيّة . وقد بدا مفهوم الأب جديرًا بنوع خاصّ بتصوّر ا لله كمصدر أوّل وكمبدإ ينشئ الوحدة والترابط (القرابة) في الحقيقة كلّها .

في خلفيّة هذا الاستعمال الأسطوريّ والفلسفيّ للّفظة أمران أساسيّان : أوّلاً

فكرة الولادة التي تفترض من قبل ترابطًا حيويًّا عامًّا بين الألوهة والعالم والبشر ، والأسطورة لا تعرف لا تعاليًا إلهيًّا بالمعنى الكتابيّ ، ولا إدراكًا طبيعيًّا صِرفًا ، حتّى غير دينيّ وملازمًا للعالم من داخله . فالمقدّس وغير المقدّس لا يتميّز واحدهما من الآخر . والإلهيّ هو بُعد العالم في عُمقه ، أو صفة لعالم يُعَدّ مقدّسًا [١٩] . ومن جهة أخرى ، هناك ، وراء استعمال اسم الأب في تاريخ الديانات للدلالة على الله ، تعظيم وتثبيت شرعيّ مقدّس لمكانة الأب أبي الأسرة ، كسيّد وكاهن منزليّ . ففي القديم ، لم يكن " **الأب** " مفهومًا نَسَبيًّا فقط ، بل أيضًا مفهومًا اجتماعيًّا- قانونيًّا . فقد اضطلع أبو الأسرة (*pater familias*) والسلطة الأبويّة (*patris potestas*) في العالم اللاتينيّ-الرومانيّ على الخصوص بمهمّة أساسيّة [٢٠] . " **الأب** " كان الرمز والجوهر للقديم والشريف ، والسلطة ، والقدرة التي لا تعطي فقط الحياة ، بل التي تحفظها أيضًا . وعليه تجمّعت في مفهوم الأب أسباب الصرامة والاحترام مع الجودة والعناية . لذلك يُخطئ من قَبْل في فهم النظام الأبويّ من يفسّره بمعنى أحاديّ الجانب ، معنى الإيديولوجيا الماركسيّة ، أي التسلّط والاستغلال . سلطة الأب تستند إلى أنّه في أصل ونموّ الحياة .

فالأب هو إذن بجوهره الأصل الذي نتعلّق به ، ولكن هو أيضًا مَن نحن مدينون له بالوجود . إنّه مبدأ ينشئ بحرّيّة وجودنا ويبرّره . لذلك فعلاقة الأب بالابن هي رمز الحالة البشريّة بكلّيّتها . وهي توضح بجلاء أنّ الحرّيّة البشريّة هي حرّيّة مشروطة ومحدودة . وإلغاء الأب لا يكون ممكنًا إلاّ لقاء وهم هجين لحرّيّة مطلقة ولبشريّة متسلّطة غير إنسانيّة . وبما أنّ العلاقة " الأب-الابن " تخصّ البشريّة ، ليس فقط بطريقة لا تحتمل الشكّ ، بل غير قابلة للاستبدال بأيّ علاقة أخرى ، فكلمة " **الأب** " أصليّة في تاريخ البشريّة والدين ، ولا يمكن استبدالها بأيّ مفهوم آخر ، والتعبير عنها بأيّ مفهوم آخر . فبالاستناد إلى هذه الخلفيّة ، يمكن فقط إدراك كلّ بُعد الأزمة الحاليّة .

الله كأب في العهد القديم

إله الوحي هو إله إنسانيّ يتكلّم لغة البشر . لذلك فالكلمة الأصليّة " **أب** " هي *الكلمة الأساسيّة في الوحي الكتابيّ* [٢١] . إنّ سببَي تاريخ الديانات ، السبب النسَبيّ-الأسطوريّ والسبب الاجتماعيّ-القانونيّ ، اللذين كانا في أساس الاستعمال الدينيّ لمفهوم الأب ، فد جعلا حقًّا من العسير على الكتاب المقدّس الاستعانة به . إذ إنّ إله الكتاب المقدّس ليس هو فقط بُعد الحقيقة في العمق ، بل ربّ التاريخ الحرّ [٢٢] .

المركزيّ في العهد القديم هو كلمة " **إله الآباء** " (خروج ٣: ١٣ وغيرها) ، إله إبراهيم واسحق ويعقوب ، كما إله الشعب الإسرائيليّ كابن الله ، لا بالولادة الطبيعيّة ، بل بسبب اختيار ودعوة تاريخيّة (خروج ٤: ٢٢ ؛ هوشع ١١: ١؛ إرميا ٣١: ٩) . فالأبوّة الإلهيّة والبنوّة الإسرائيليّة ليستا إذن قائمتَين على أسطورة ، بل على الاختبار الحسّيّ لعمل خلاصيّ في التاريخ . والبنوّة الإلهيّة على هذا الأساس هي ، بحسب القدّيس بولس ، أعظم امتياز لإسرائيل (روما ٩: ٤) .

أجل ، لا تغيب تمامًا عن العهد القديم تلميحات إلى فهم أسطوريّ للأب (راجع تثنية الاشتراع ٣٢: ٨؛ مزمور ٢٩: ١؛ ٨٩: ٧ وغيرها) . ولأنّها على درجة من الشحوب تجعلها تخفى عن المعرفة . والمحتوى الأسطوريّ لم يعد سوى نوع من الترفيه اللفظيّ ، أو التعبير الشعريّ ، " **يكتفي بملامسة التصوّر الأسطوريّ** " [٢٣] . فإذا قيل في مكان إنّ الله قد " **ولد** " الملك (مزمور ٢: ٧) ، فلا يُعنى بذلك علاقة قرابة ، بل فعل اختيار ، ولعلّ التعبير الأفضل عنه هو التبنّي .

يستطيع العهد القديم ، انطلاقًا من فكرة الدعوة والاختيار ، أن يستعيد بطريقة نقديّة همّ الأسطورة المشروع . ففكرة العهد تُعيد إلى فكرة *الخلق* . إذ إنّ اختيار الله ودعوته السامية تفترض أنّ الله هو سيّد كلّ شيء ، أي أنّه الأب الذي خلق كلّ شيء (تثنية الاشتراع ٣٢: ٦؛ ملاخيا ٢: ١٠) ، ولذلك فهو مصدر كلّ شيء وسيّده (أشعيا ٤٥: ٩... ؛ ٦٤: ٨) . ولكنّ موضوع الأب القائم على العهد لا يعيد فقط إلى الخلق ، بل أيضًا إلى ما هو أبعد منه ذاته . ففي آخر الأزمنة فقط يقال لأبناء إسرائيل : " **أنتم أبناء الله الحيّ** " (هوشع ١: ١٠؛ حكمة ٧:

١٤؛ مزمور ٨٩: ٢٧) . إنّ الأساس التاريخيّ لموضوع الأب في الكتاب المقدّس ليس هو إذن مرتبطًا فقط بفكرة المصدر والسلطة عند القديم والبدائيّ ، ولكن أيضًا بفكرة المستقبل ورجاء الجدَّة . هذه الجدَّة الأصليّة تتكوّن أخيرًا من المحبّة الأبويّة الرحيمة لله الذي يغفر (هوشع ١١: ٨؛ أشعيا ٦٣: ١٦؛ إرميا ٣١: ٢٠) . " **كرأفة أب رئف الربّ بالذين يتّقونه** " (مزمور ١٠٣: ١٣) . ويستطيع إسرائيل دومًا أن يلجأ إلى رحمة الأب صارخًا : " **لأنّك أنت إلهنا** " (أشعيا ٦٣: ١٥...؛٦٤ : ٧ ...) . وهذا الإله-الأب يستطيع الإنسان المتّقي أن يدعوه كأب باحترام وثقة (يشوع بن سيراخ ٢٣: ١٦ ؛ ٥١: ١٠) . والله على الخصوص هو " **أبو اليتامى** " (مزمور ٦٨: ٦) . ويُقال عنه : " **إذا أبي وأمّي تركاني ، فيهوه يقبلني** " (مزمور ٢٧ : ١٠) .

هذه المظاهر المكتشفة في آخر المطاف تبيّن أنّ تصوّر الله كأب ، الموسوم بفكرة العهد ، يمكن أن ينقلب بطريقة نبويّة-نقديّة ضدّ الآباء الواقعيّين في هذا العالم . وفي الحقيقة كرامة الأب لا تليق إلاّ بالله وحده . والأبوّة الحقيقيّة لا تنشأ إطلاقًا من الأبوّة البشريّة ، بل من الله الذي منه تأتي كلّ أبوّة (أفسس ٣ : ١٥) . لذلك ، فالكلام على الله كأب ، في الذهنيّة الكتابيّة ، ليس فقط التعظيم المقدّس للقدرة الأبوّية ، ولكن أيضًا لكونه أساسها وقاعدتها وانتقادها . وبذلك يُنحّى سوء الفهم الجنسيّ للمفهوم الدينيّ للأبوّة . وهذا ينجم أيضًا من أنّ محبّة الله الرحيمة ، في العهد القديم ، توسَم أحيانًا بسِمات أنثويّة (أشعيا ٦٦ : ٣) .

وعليه فإنّ تنقيح العهد القديم لموضوع الأب المستخرج من تاريخ الديانات يعبّر عن السّمة الخاصّة والمتميّزة للإيمان بالله في العهد القديم : الحرّيّة والسيادة الإلهيّتين ، وتعاليه الذي هو حرّيّة في المحبّة ، ولذلك يتجلّى تاريخيًّا كتنازل الله في الكمون ، ككائن معنا . والله كأب ليس مصدرًا فقط أو حضورًا فقط ، بل هو مستقبل - إله في التاريخ . لذلك فالمسافة التي تحكم والقرب الذي يخلّص ، المحاكمة والنعمة ، القدرة الكلّيّة والرحمة والغفران ، مترابطة جميعها في موضوع الأب في العهد القديم بتوتّر لا ينفكّ . وهذا التوتّر يعيد بدوره إلى ما هو أبعد منه ، ويستحثّ

نحو الوحدة الأخيرة .

الله كأب في العهد الجديد

في العهد الجديد يبلغ العهد القديم كماله بمعنى أنّ *كلمة " آب " أو " الأب " تصبح التسمية المألوفة لله* . وهناك توافق واسع جدًّا بين المفسّرين للكتاب على أنّ هذه الطريقة المدهشة في الكلام تتّصل بيسوع نفسه . ونجد في الأناجيل ، على لسان يسوع ، لا أقلّ من مئة وسبعين مرّة ، كلمة " **آب** " للدلالة على الله . بل يمكننا ملاحظة أنّ في التقليد الإنجيليّ نزعة متزايدة لإدخال تسمية الله بالأب في كلام يسوع . ولكن يكون من الخطإ أن نستنتج من ذلك وجود لاهوت للجماعة جاء متأخّرًا . ما يعبّر عن تلك النزعة هو بالحريّ ذكرى الكلمات الخاصّة بيسوع مسمّيًا الله " **أبي** " ، " **أبوكم** " ، بل " **الآب** " السماويّ .

تسمية الله كأب عند يسوع تقع في إطار ما هو في قلب وأفق كلّ كلامه ومظهره كلّه : *رسالة مجيء ملكوت الله* [٢٤] .

مفهوم " **ملكوت الله** " هذا هو صيغة مجرّدة ولاحقة للتأكيد الكلاميّ أنّ يهوه هو الرّب أو الملك (مزمور ٤٧ : ٦-٩ ؛ ٩٣ : ١ وغيرها) . فالمقصود إذن بملكوت الله ليس بالدرجة الأولى ملكوتًا بالمعنى المكانيّ ، بل الحدث التاريخيّ لسيادة الله ، ولكشف مجده وللبرهان على لاهوته . والمقصود أخيرًا تفسير تحذيريّ للوصيّة الأولى وحجّتها التاريخيّة : " **أنا الربّ إلهك ... لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي** " (خروج ٢٠ : ٢-٣) . وهذا هو السبب في أنّ رسالة مجيء ملكوت الله مرتبطة مباشرة وبلا انفكاك ، عند يسوع ، بالدعوة إلى التوبة والإيمان (مرقس ١ : ١٥) .

وبما أنّ ملكوت الله ومجيئه هما بكاملهما من عمل وأمر الله وحده ، فليس من الممكن الفوز به ، وبناؤه ، أو اقتحامه بمأثرة دينيّة-أخلاقيّة ، أو معركة سياسيّة . إنّه مُعَطى (متّى ٢١ : ٤٣؛ لوقا ١٢ : ٣٢) ، وموَرَّث (لوقا ٢٢: ٢٩) . والأمثال هي التي تعبّر عن هذا الأمر أفضل تعبير : مجيء ملكوت الله ، بخلاف كلّ رجاء ومقاومة وحساب وخطط بشريّة ، هو معجزة إلهيّة . ولا نستطيع أن " نجعله "

محافِظًا أو تقدّميًّا ، أو تطوريًّا أو ثوريًّا ، ونستطيع فقط أن نستعدّ له بالتوبة والإيمان ، ولا يستطيع الإنسان إكرام ألوهيّة الله إلاّ بالفقر الخارجيّ والداخليّ فقط ، في العجز واللاعنف . يستطيع فقط أن يصلّي : " **ليأتِ ملكوتك** " (متّى ٦ : ١٠ ؛ لوقا ١١ : ٢) . والذي يؤمن ويصلّي هكذا يستطيع المشاركة في قدرة الله الكلّيّة (مرقس ٩: ٣٣) . لذلك مَن يصلِّ ينل منذ الآن (لوقا ١١ : ٩ ... متّى ٧ : ٧ ...) . والصلاة في الإيمان تتضمّن لا تأكيد الاستجابة المستقبليّة فقط ، بل هي منذ الآن استباق لملكوت الله ، لأنّها تفسح في المجال لملكوت الله وتمكّن الله من القيام بالعمل . وبالنسبة إلى يسوع ، ليس الكلام الأكاديميّ على الله ، بل الكلام مع الله ، الصلاة ، هو " **الوضع في الحياة** " للاّهوت الحقيقيّ .

السّمة الخاصّة بالنسبة إلى يسوع هي الغياب التامّ للتكيّف في العالم ، والمجّانيّة الخالصة لملكوت الله . وما عنايته بالخطأة ، ومَن لا إله لهم ، سوى وجه من وجوه رسالته ، والوجه الآخر ، الأساسيّ موضوعيًّا ، هو ما يقوله عن الله كأب محبّ رحيم . وهو يعبّر بوضوح تامّ عن أنّ ملكوت الله مصدره الله وحده ، وأنّه نعمة خالصة ورحمة خالصة . ووحدة الوجهَين تظهر بشكل مؤثّر في مَثل الابن الضالّ ، الذي من الواجب أن يُدعى مَثل محبّة الله الأبويّة (لوقا ١٥ : ١١-٣٢) . إنّ خلاص الإنسان ليس في الانصراف الرافض ، بل في العودة إلى بيت الأب ، أب ، في الحقيقة ، لا يُذلّ الابن الضالّ ، بل يعيد إليه حقوقه البنويّة . ملكوت الله لا يطغى على حرّيّة الإنسان ، إنّه بالحريّ يخرجها من مهانتها ويعيد إليها حقوقها .

وما يميّز ، علاوةً على ذلك ، ظهور وكلام يسوع هو العلّة التي يُنشئها بين مجيء ملكوت الله كعهد سيادة المحبّة ومجيئه هو [٢٥] . إنّه يروي مَثل الابن الضالّ للردّ على تذمّر الفرّيسيّين المعترضين على تعامله مع الخطأة (لوقا ١٥: ٢) . فهو يريد أن يقول : " **كما أسلك أنا نفسي مع الخطأة ، هكذا يسلك الله** " . إنّه يتجاسر على أن يقوم مقام الله في العمل . وعندما يطرد الشياطين يجيء ملكوت الله (متّى ١٢ : ٢٨ ؛ لوقا ١١ : ٢٠) . وبالتالي فهو أيضًا يشرع لنا مدخلاً إلى الله بكونه أبًا . وفي هذا الإطار ، على الخصوص ، يأخذ هتاف التسبيح ، في متّى

١١ : ٢٧ ، أهمّيّته : " **إنّ أبي فد دفع إليّ كلّ شيء ، فلا أحد يعرف الابن إلاّ الآب ، ولا أحد يعرف الآب إلاّ الابن ، ومَن شاء الابنُ أن يكشف له** " . وبحسب هذه الآية ، " **آب** " و" **أبي** " هي كلمة كاشفة ، فيها يجري التعبير عن وحي مسيحيانيّ . فيسوع نفسه ، ويسوع وحده ، هو مَن يكشف لنا الله كأب ، ويعلّمنا ويجيز لنا أن ندعوه " **أبانا** " (متّى ٦ : ٩) .

فحقيقة الأب ليست إذن حقيقة عامّة طبيعيّة ، كما في الرواقيّة ، بل هي حقيقة كاشفة تاريخيّة متّصلة بالابن . فالابن وحده صار الكشف عن أنّ الله هو أب لجميع البشر الذي يجعل شمسه تشرق على الأشرار والصالحين ، ويُمطر على الأبرار والظالمين (متّى ٥ : ٤٥) ، ويعتني بالجميع ، حتّى بطيور السماء ، وعشب الحقل (متّى ٦ : ٢٦ ؛ ٣٢) والعصافير في الهواء (متّى ١٠ : ٢٩) . نجد إذن عند يسوع ، في المقولة الأبويّة عن الله ، البنية الأساسيّة ذاتها التي في العهد القديم : حقيقة موحى بها تاريخيّة وحيدة ، تُظهر في الوقت عينه المعنى العامّ والأساس لكلّ حقيقة . والجديد في العهد الجديد هو تركيز الوحي على شخص الكاشف المَعَاديّ للآب . بفضله يتمّ وحي العهد القديم بوجهٍ سامٍ .

هذا التركيز المسيحانيّ يتضمن تباينًا آخر : تكثيفًا بطريقة شخصيّة مُدهشة للمقولة الأبويّة . وهذا يجري التعبير عنه خصوصًا في دعاء يسوع المميَّز لله كأب (أبّا) . ففي دعاء " **أبّا** " نحن أمام صوت يسوع بذاته (*ipsissima vox Jesu*) . وإلاّ فلن نستطيع شرح سبب وجود هذا الدعاء للآب بالآراميّة ، حتّى في النصوص التي هي أصلاً باليونانيّة في العهد الجديد (غلاطية ٤ : ٦؛ روما ٨: ١٥) . فالأمر يتعلّق بوضوح هنا بكلمة هامّة ومقدّسة ، تميّز علاقة يسوع بالآب . هذا الـ " **أبّا** " يأتي من كلام الأولاد الصغار ، كما عندنا كلمة " **بابا** " . ولكنّ الكلمة نُقلت أيضًا إلى أشخاص محترمين كانت لنا بهم علاقة مؤالفة ... وعليه فكلمة " **أبّا** " هي التعبير عن مؤالفة كبيرة وعن حميميّة شخصيّة كانت لا بدّ من أن تظهر لكلّ يهوديّ مدعاةً للمعثرة . ولكن علينا ألاّ نستنتج من ذلك مؤالفة مبتَذَلة مع الله أو ابتذالاً لألوهيّة الله . الـ " **أبّا** " عند يسوع تقع في إطار الكلام على ملكوت الله الآتي .

وا لله-الآب هو ، في الوقت عينه ، ا لله الربّ الذي يجب أن يُقدَّس اسمه ، وأن يأتي ملكوته ، وتتمّ مشيئته (متّى ٦ : ٩ ...) . وا لله كآب لنا هو أيضًا ، في الوقت عينه ، الآب الكلّيّ القدرة ، خالق السماء والأرض ، وكذلك الديّان المَعاديّ لكلّ ظلم وخطيئة (متّى ٧: ١٢؛ ١٨: ٢٥- ٢) .

في رسالة يسوع عن الآب خلاصة تستعيد في الواقع مجمل رسالته بطريقة شخصيّة تمامًا : الجواب عن رجاء الإنسان الذي لا يجد كماله إلاّ في قبوله غير المشروط والنهائيّ للمحبّة ، *كجواب عن مسألة أساس كلّ حقيقة* ، تلك المحبّة التي لا يستطيع الإنسان امتلاكها والمشاركة فيها إلاّ بالإيمان - لا لأنّ ا لله بعيد ، بل لأنّه حقًّا قريب في المحبّة ، ولأن المحبّة لا يمكن أن تكون إلاّ عطيّة .

أسفار العهد الجديد هي صدى أمين لرسالة يسوع عن الآب . عند **بولس** ، ا لله (θεός) ، وآب (πατήρ) وثيقا الارتباط . فالتسليمات في مطلع رسائله والتمنّيات والبركات في ختامها ، يجري الكلام فيها دومًا على " **ا لله أبينا** " وعلى " **ا لله وأبي ربّنا يسوع المسيح** " (تيموثاوس الأولى ١: ١؛ غلاطية ١ : ٣؛ كورنتس الأولى ١: ٣؛ كورنتس الثّانية ١ : ٢؛ روما ١ : ٧ ؛ فيلبّي ١: ٢ وغيرها) . المقولات عن الآب تجد موقعها الحقيقيّ بوضوح في الصلاة والليتورجيّا . وفي كلمات السلام والبركة ذات الصيغة الليتورجيّة التي نجدها في رسائل القدّيس **بولس** يتهيّأ الاعتراف العقيديّ اللاحق . وكلمة " **الآب** " يستعملها **بولس** كأنّها على وجه التقريب اسم علم لله . ولكنّها لا تظهر أبدًا بدون ذكر ما يلي : " **أبو ربّنا يسوع المسيح** " . فبولس يرى أنّ الابن وحده الذي يجعلنا بنين وبنات (روما ٨ : ٥؛ غلاطية ٤ : ٦) . ومع ذلك فالآب هو المصدر ، ونقطة الانطلاق ، وغاية عمل يسوع المسيح الخلاصيّ . عنه تصدر البركات والنعمة والمحبّة والرحمة والتعزية والفرح . وإليه توجَّه الصلاة ، والمِدحة ، والشكر والسؤال . أن يكون ا لله أبًا لا يعني **لبولس** العبوديّة ، بل بالعكس ، يعني التحرّر من العبوديّة والضيق ، والإدخال إلى بنوّة مُعتَقة (غلاطية ٤ :١ ... ؛ روما ٨: ١٥ ...) . وفي رأي بولس أنّ الانعتاق ليس إرادةً كيفيّة مُشبَعة من ذاتها وأنانيّة ، بل حرّيّة تتبدّى في المحبّة والخدمة (غلاطية ٥: ١٣) . ولذلك فالكشف

عن سيادة الآب ومجده هو أيضًا عند **بولس** مجيء سيادة الحرّيّة في المحبّة .

ويطيل يوحنّا كلام يسوع ، بطريقة حاسمة أكثر ، بجعله ينعكس لاهوتيًّا . فهو يتكلّم في مواضع عديدة على " **الآب** " وعلى " **أبي** " بالمعنى المطلق . وتتوسّع هنا رسالة يسوع عن الأبوّة الإلهيّة بتوضيح فكرة الوحي بحدّ ذاتها . الآب هو مصدر ومضمون الوحي ، والابن هو الوحي . وهذا ما تعبّر عنه مقدّمة إنجيل يوحنّا ، بما أنّ يسوع هو الوحيد القائم منذ الأزل قرب الله ، بل هو الله نفسه ، ويستريح على قلب الآب ، فهو قادر على إعلان الآب (١: ١٨) . وهو أتى كموفَد من الآب (٥ : ٤٣) . والذي يراه يرى الآب (١٤: ٧-١٠) . ومعنى عمل حياته أن يُعرِّف اسم الربّ (١٧: ٦؛٢٦) . ومجادلة اليهود البارزة بنوع خاصّ في إنجيل يوحنّا ، تقوم في النهاية على علاقة يسوع بالآب . فيسوع مُتّهم ، لا لأنّه فقط ينقض السبت ، بل أيضًا لأنّه يسمّي الله أباه مساويًا بذلك نفسه بالله (٥: ١٨؛ راجع ٨: ٥٤) . والاعتراف بالله كأب ليسوع المسيح هو بالتالي ، عند يوحنّا ، ما يميّز المسيحيّ ويختصّ به (*proprium et specificum christianum*) ، وما يعبّر عنه بهذه الصيغة : " الله محبّة " (يوحنّا الأولى : ٤ :٨؛ ١٦) .

يمكن القول *باختصار* : عندما يتناول العهد الجديد الله كـ " الله " (*ho Theos*) بطريقة حسّيّة ومعيّنة ، فالمقصود دومًا ، ما عدا بعض الاستثناءات المشكوك فيها (مثلاً روما ٩ :٥ ...) هو الآب [٢٦] . فالعهد الجديد إذن يفسّر مقولة الله ، الملتبسة بحدّ ذاتها ، بمقولة الآب . وبذلك يحدّد الله *كمُعطي الأصل ولكن أيضًا بكونه هو ذاته المبدأ الذي لا مبدأ له لكلّ حقيقة* . وبهذا المعنى يستعيد العهد الجديد المسألة الأساسيّة في الفلسفة القديمة : مسألة المبدإ الأخير الذي يُنشئ الوحدة والمعنى في كلّ حقيقة واقعة ، والذي هو ، في الوقت عينه ، الغاية الأخيرة لكلّ عمل بشريّ . أجل ، إنّ المقولة الكتابيّة عن الآب تتجاوز الفكرة الفلسفيّة المجرّدة عن الله ، وبمفهوم الآب *تسِم الله بأنّه كائن شخصيّ* ، يفعل ويتكلم بحرّيّة في التاريخ ، وينشئ عهدًا مع البشر . الله كأب هو إله له وجه حسّيّ ، وله اسم ويمكن أن يدعى باسمه . وحرّيّة الله الشخصيّة هي السبب في أنّ الله هو المبدأ المحرِّر للحقيقة كلّها : إنّه

يقبل بحرّيّة ما أنجزه ، إنّه حرّيّة في المحبّة . ولكنّ الله ، كحرّيّة في المحبّة ، ليس فقط مصدرًا ، بل هو *أيضًا مستقبل التاريخ* ، إله الرجاء (روما ١٥ : ١٣) . الله هو مَن يحبّ بحرّيّة ويبقى حرًّا في المحبّة ، والذي يظهر كذلك في يسوع المسيح : هذا ما يمكن استعماله كصيغة تستعيد باختصار كلام العهد الجديد في الله .

الله كأب في تاريخ اللاهوت والعقائد

لقد استعاد التقليد المسيحيّ القديم كلام الكتاب المقدّس في الله كأب ، وسمّى الله بمعنى مطلق بـ " **الأب** " [٢٧] . **يوستينوس وإيريناوس وترتليانوس** يتكلّمون كلّهم بلغة واحدة . وعندما يكون المقصود هو الله فالكلام على الآب . ويعمّق **أوريجانيس** هذه الطريقة في التعبير ويفرّق بين " **الله** " (ὁ θεός) مع التعريف ، و" **إله** " (θεός) بدون تعريف . والله المُعرَّف يعني الآب . إنّه الله نفسه (αὐτόθεος) ، الله بالمعنى الحقيقيّ للكلمة . أمّا الابن ، فهو إله (θεός) ، إنّه من جوهر إلهيّ ، وهذا بالتأكيد يتضمّن عند **أوريجانيس** نزعةً تَبعيَّة يُعبِّر عنها أنّه إذ يقع أحيانًا أن يسمّي الابن إلهًا ثانيًا (δεύτερος θεός) [٢٨] .

واليقين الأساسيّ بأنّ الله يدلّ أولاً ومباشرة على الآب تعبِّر عنه أيضًا صيَغ الاعتراف في الكنيسة القديمة . فاعترافات الكنيسة الأولى تتوجّه دومًا إلى " **الله ، الآب القادر على كلّ شيء** " [٢٩] . وبالتالي فالآب وحده يُعَدّ المبدأ ، الذي لا مبدأ له (ἀρχή) ، لكلّ حقيقة . فهو *principium sine principio* [٣٠] . وما يدلّ على ذلك خصوصًا لغة الصلاة في الليترجيّات الأولى القديمة . فأقدم صلاة إفخارستيّة نُقلت إلينا تتوجّه إلى الآب : " **إنّنا نشكرك ، يا أبانا ، لأجل الكرمة المقدّسة لداود خادمك ، الذي منحتنا أن نعرفه بيسوع خادمك . ولك المجد إلى الأبد** " [٣١] . ومجمع هيبون (٣٩٣) يفرض بصراحة ما يلي : " **عندما تتمّ الخدمة في المذبح ، يجب أن تُوجَّه الصلاة إلى الآب** " [٣٢] . ولذلك كانت المجدلة الليترجيّة تُصاغ بهذه الكلمات : " **المجد للآب بالابن في الروح القدس** " [٣٣] . وليست الكنيسة الشرقيّة وحدها التي حفظت حتّى اليوم صيغة الصلاة هذه في آخر الأدعية ، أو في المجدلة

الكبرى في آخر القانون الإفخارستيّ ، بل الليترجيّا الرومانيّة أيضًا : " **به ومعه وفيه ، إليك يا الله الآب القادر على كلّ شيء ، في وحدة الروح القدس ، كلّ مجد وعزّة الآن وفي الأبد** " .

أجل ، نلاحظ عند الكتّاب المدافعين (apologètes) في القرن الثاني (**يوستينوس** ، **تاتيانوس** ، **أتيناغوراس** ، **تيوفيلوس الأنطاكيّ**) تلاوين أخرى . إنّهم يتوجّهون إلى المثقّفين في العالم الوثنيّ ، وعليهم بالتالي استعمال لغة هؤلاء . وفي ذلك استطاعوا الاستفادة من أنّ كلمة " **أب** " كانت تُستعمل من قِبَل **أفلاطون** للدلالة على الكائن الأعظم ، مصدر كل شيء [٣٤] . في الأفلاطونيّة الحديثة (وفي الغنوصيّة) ، الأب هو المرجع الأعلى في ما هو أبعد من الكيان . وعند الرواقيّين ، بالعكس ، الدلالة على الله بالأب تعبّر عن الوحدة الطبيعيّة بين الله والعالم ، والقرابة بين جميع البشر [٣٥] . فاستطاع **يوستينوس** الانطلاق من ذلك لتسمية الله بـ " **أبي الكون** " وبـ " **أبي جميع البشر** " [٣٦] . ولا ريب في أنّ هذا الكلام يجد مستندًا له في العهد القديم والجديد . ولكنّ الوساطة المسيحانيّة للأبوّة الإلهيّة تبقى مخفيّة . وتكاد الأبوّة الإلهيّة تبدو كأنّها فكرة في منال العقل ، مع أنّ **يوستينوس** لا يتوانى عن القول إنّ ملء الكلمة (*logos*) يبدو فقط في يسوع المسيح . الصحيح في هذه النظريّة هو ، قبل كلّ شيء ، أنّ كلمة " أب " كانت تحتمل بنوع خاصّ تأليفًا بين مسألة المبدإ الفلسفيّ الأخير لكلّ حقيقة والرسالة الكتابيّة عن الأصل والغاية للخلق وتاريخ الخلاص [٣٧] . وبهذه التهيئة الفلسفيّة ذاتها كانت المقولة الكتابيّة عن الله تستطيع أن تبدو كأنّها الجواب عن المسألة الأساسيّة في الفلسفة .

كانت محاولة الكتّاب المدافعين إلباسَ الرسالة المسيحيّة ثوب الفلسفة مسعىً شجاعًا وضروريًّا . لم تكن عارضًا يدلّ على ضعف ، بل التعبير عن حيويّة المسيحيّة الفتيّة التي خاطرت هكذا بتقدّم رساليّ في مجال ثقافيّ جديد . أجل من النادر أن تنجح محاولة كهذه لأوّل وهلة . فأدّى مسعى الكتبة المدافعين إلى أزمة ، بادئ الأمر ، إذ لم يُميِّز بوضوح بين مسألتَين : علاقة العالم بالله بكونه مصدره ، وعلاقة يسوع ، بكونه ابنًا ، بالآب . وبتعبير آخر : أبوّة الله السرمديّة وأبوّته الزمنيّة . بل

إنّ المسألتَين اختلطتا مرارًا . وهذا ما جرى في حالة **آريوس** الذي كان يتصوّر الابن كوسيطٍ ما للخلق (démiurge) ، وكالخليقة العظمى . و لم يأتِ التوضيح إلاّ من مجمعَي نيقية (٣٢٥) والقسطنطينيّة (٣٨١) بإثبات أنّ الابن كان من الجوهر الواحد أو من ذات جوهر الآب (*ὁμοούσιος*) [٣٨] . بذلك تحدّد هذا الأمر : أنّ ا لله هو منذ الأزل أبو ابنه الذي هو من ذات جوهره [٣٩] . أمّا في داخل الثالوث ، فالقول الآن إنّ الآب هو المبدأ (*ἀρχή*) والينبوع (*πηγή*) كما كان يقول اليونانيّون [٤٠] ، أو المبدأ (*principium*) كما كان اللاتين يقولون [٤١] . أمّا في الخارج كان القول بأنّ الخلق وتاريخ الخلاص هما عمل الثالوث بأجمعه [٤٢] . فالعقيدة التي نشأت من قَبْل عند **أوريجانيس** [٤٣] ، والمنطلقة من الآب كمبدإ وينبوع للألوهيّة [٤٤] ، قد أولاها الآباء اليونانيّون على الخصوص أهمّيّةً كبرى [٤٥] . **ويوحنّا الدمشقيّ** قد لخّصها مرّةً أخرى أيضًا في كتاب " **المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ** " ، الذي صار عمليًّا الكتاب المدرسيّ في الكنيسة الأرثوذكسيّة [٤٦] . ولكنّ **أوغسطينوس** أيضًا الذي كان له شأن خطير في اللاهوت الغربيّ كتب : *totius divinitatis vel si melius dicitur deitatis principium Pater est* [٤٧] . ومجمعا طليطلة سنتي ٦٧٥ و ٦٩٣ يكرّران هذا الكلام ويقولان عن الآب : *fons ergo ipse et origo est totius divinitatis* [٤٨] . ونجد عند **توما الأكوينيّ** صدى لهذا الكلام [٤٩] . ولكنّ **بونافنتورا** هو ، بين جميع المدرسيّين ، مَن أوضح بأكثر جلاء الآب كالمصدر والملء المبدئيّ (*auctor et fontalis plenitudo*) للألوهة ، وحدّد الـ *innascibilitas* (غير المولوديّة) ذاتًا له [٥٠] . أجل ، لقد كان أيضًا لشروحات تاريخ اللاهوت والعقائد نتائج سلبيّة . والإلحاح على ألوهيّة يسوع الحقيقيّة كان من نتائجها تناقص تسمية ا لله بالآب شيئًا فشيئًا ، وتزايدت دلالته على الجوهر الإلهيّ الواحد بين الآب والابن والروح . وهذا يظهر حتّى في لغة صلاة الكنيسة الليترجيّة . فالمجدلة الليترجيّة : " **المجد للآب والابن** " قد تغيّرت عند **باسيليوس** إلى " **المجد للآب والابن مع الروح القدس** " [٥١] . وانتهت إلى : " **المجد للآب وللابن وللروح القدس** " . وظهرت النتائج خصوصًا في عقيدة الثالوث عند **أوغسطينوس** ،

التي أصبحت حاسمةً بالنسبة إلى الغرب اللاتينيّ ، خصوصًا في الصلاة . أجل ، يدعو أيضًا **أوغسطينوس** الله كآب في صلوات كثيرة ، في " **اعترافاته** " ، ولكنّه أغلب الأحيان يتكلّم على " **الله** " أو على " **الربّ** " وفقًا لاستعمال المزامير في العهد القديم . أمّا عندما يضع **أوغسطينوس** نفسه لُغتَه ، فهو يتكلّم بلغة مجرّدة وفلسفيّة مدهشة : " **أيّتها الحقيقة السرمديّة والمحبّة الحقيقيّة والأبديّة العزيزة** " [٥٢] .

هذه التغييرات في لغة الصلاة تدلّ على الخطر في أن تخسر أبوّة الآب داخل الألوهة تأثيرها في علاقة الآب بالعالم والبشر ، بحيث إنّ الثالوث ، وإن بقي بالتأكيد جزءًا مهمًّا لاهوتيًّا من العقيدة ، لم يَعُد يعني الكثير للعالم وللتاريخ . لذلك كان من المستطاع الكلام في اللاهوت المدرسيّ ، ضمن المقالات عن الله الواحد (*de Deo uno*) ، على الله ، وجوهره ، وصفاته ، ومعها أيضًا على علاقته بالعالم ، بدون أيّ كلمة على الآب ، الذي يُستبقى الكلام عليه لمقالة الله الثالوث (*de Deo trino*) . هذا الفصل في العقيدة الواحدة عن الله ، بين مقالَتين مختلفتَين ، " **في الله الواحد** " و" **في الله الثالوث** " ، يبدو مُشكلاً تمامًا بالنسبة إلى شهادة الكتاب المقدّس والتقليد القديم ، إذ إنّ الله الواحد فيهما هو دائمًا الآب [٥٣] . لذلك سنحاول التوسّع في الاعتبارات الموضوعيّة للمقال في " **الله الواحد** " كعقيدة في الآب .

هذا التطوّر يُظهر على أنّه لا ربح بلا خسارة ، حتّى في تاريخ العقائد واللاهوت . والتحديدات التي تشرح هي ، في الوقت عينه ، تضع حدودًا . أجل لا يسعنا أن نعيد النظر بما جاءت به من فوائد ، ونرجع إلى ما أُهمل أو ضُيّع في تاريخ اللاهوت بحسب نظرتنا الحاليّة ، لأنّ محاولة صياغة الإيمان المسيحيّ بلغة العصر ليست فقط مشكلة من الماضي ، إنّها المهمّة الدائمة لنشر الرسالة واللاهوت . لذلك فالوساطة بين العقيدة الفلسفيّة والعقيدة اللاهوتيّة عن الله ليست مشكلة نظريّة تجاوزها الزمن ، بل هي محاولة تبرير الرسالة المسيحيّة عن الآب أمام الفكر بكلّ صدق ذهنيّ . وهذه المشكلة مطروحة علينا اليوم بإلحاح أكبر ممّا كانت عليه في القرون السابقة ، بسبب إعادة النظر الجذريّة في الله ، وعلى الخصوص في الله-الآب .

٣- تحديد الذات الإلهيّة في أفق الماورائيّات الغربيّة

إنّ المسألة الفلسفيّة المتعلّقة بالأساس الأخير (ἀρχή) لكلّ حقيقة واقعة ، والرسالة الكتابيّة عن الله الآب ، أي عن الأصل الشخصيّ ومصدر الحقيقة المخلوقة والمفتداة ، هما علي تباينهما ، في تطابق داخليّ . وقد أدّى ذلك ، باكرًا جدًّا ، إلى توليفة (synthèse) بين صيغتَي التفكير : الإيمان والفكر . وفي مجرى هذا التفكير اللاهوتيّ في الإيمان والتقليد تمّ التوصّل إلى تحديد لاهوتيّ لذات الله ، صار قاعدة التقليد اللاهوتيّ كلّه . وجرى الانتقال من الاسم الكتابيّ لله إلى مَقولة لاهوتيّة عن ذات الله . وهذه التوليفة تضعنا في نقطة تقاطع جميع مشاكل العقيدة التقليديّة في الله .

ونقطة الانطلاق لهذا التفكير كانت الكشف ، في العهد القديم ، عن اسم الله في العلّيقة المحترقة (خروج ٣:١٤) [٥٤] . فالله يكشف عن ذاته لموسى ، بحسب النصّ العبرانيّ ، كأنّه " **مَن هو هنا ، كما هو هنا** ". الكلمة العبرانيّة *haya* المستعملة هنا ، والتي نترجمها عادة بـــ " الكيان " تعني في العمق " **الكيان الناشط** " [٥٥] . فالمقصود إذن ، في هذه الكلمة الكاشفة ، ليس الوجود المحض ، ولا الله كالكيان المطلق . المقصود بالحريّ كلمة وَعْد ، وَعْد بأنّ الله هنا ، وهو ناشط مع شعبه . صحيح أنّ الجزء الثاني من المقولة يضيف أنّ الله هنا ، كما هو هنا ، أي بطريقة لا تحصى ولا تُحقَّق . فحضور الله الحارس والمخلّص يبقى سرّ حرّيته . " **وجوده هنا** " أكيد على الإطلاق ، وإن لم يكن بالتصرّف : يبقى الله بصورة غير مشروطة أمينًا لوعده ، ولكن بطريقة دائمًا جديدة . هذه المبادرة الذاتيّة لله موجودة أيضًا في أماكن أخرى من الكتاب المقدّس : الله هو الأوّل والآخِر (أشعيا ٤١:٤؛ ٤٤:٦؛ ٤٨:١٢؛ رؤيا ١:١٧) ، هو الألف والياء (رؤيا ١:٤) . مع ذلك فالسبعينيّة قد ترجمت الوعد بالحضور (الكيان-هنا) ، بقول عن الكيان :" **أنا هو الكائن** " (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν) ، كذلك الفوجلاته (الترجمة اللاتينيّة للكتاب المقدّس) : *Ego sum qui sum* ، والترجمة المألوفة هي بالتالي : " **أنا مَن أنا** " . وهذه الترجمات تجعل من المقولة التاريخيّة عن وَعْد مقولةً عن الوجود تحديدًا ، وهذه النقلَة قد أُعلنت في العهد القديم نفسه عندما حُدِّد الله ، في سفر الحكمة (١٣:١) بأنّه " **الكائن** " (τὸν ὄντα) .

إنّ نقل اسم الله هذا إلى تحديد لِذاته ، وهو يرتسم في الكتاب المقدّس نفسه وترجماته ، قد أصبح أمرًا أساسيًّا للتقليد اللاحق . **ففيلون الإسكندريّ** ، الفيلسوف اليهوديّ للدين ، استطاع القول ، استنادًا إلى سفر الخروج (١٤:٣) إنّ اسم الله : مَن هو كائن (ὁ ὤν) أو الكائن (τὸ ὄν) [٥٦] . وبهذا القول أصبح **فيلون** صاحب مدرسة ، ما بَرحنا نجدها عند آباء الكنيسة [٥٧] . وقد كان **أوغسطينوس** يرى أنّ في استطاعته التثبّت من أنّ **أفلاطون وموسى** يقولان هنا الشيء نفسه [٥٨] . **وأثناسيوس** ، بطل مجمع نيقية ، قد فسّر ، انطلاقًا من هنا ، تأكيد المجمع أنّ الابن من ذات جوهر الآب [٥٩] . والمدرسيّون في العهد الوسيط استعادوا هذه التوليفة وجعلوها الأساسَ لكلّ منظوماتهم [٦٠] . ومن الواضح أنّ هذه التوليفة قد غيّرت لا الفكرة الكتابيّة فحسب ، بل أيضًا الفلسفة . لا يمكن الارتياب بأنّ مفكّرين من سويّة **أوريجانس وأوغسطينوس وتوما الاكوينيّ** قد اكتفوا باستعادة آليّة لأنماط من الفكر موجودة سابقًا . لقد حاولوا كلّهم وساطة خلّاقة ونقديّة . وبالإمكان إظهار ذلك عند جميع اللاهوتيّين الكبار . ونقتصر في ما يلي على **توما الأكوينيّ** .

*يؤسّس **توما الأكوينيّ** ، بين آخرين ، مُماهاة الاسم الكتابيّ لله والمفهوم الفلسفيّ للكيان* على واقع أنّ الكيان هو المفهوم الأهمّ . فكلّما اتّسع المفهوم كان جديرًا بالله ، إذ إنّ الله يكتنف في ذاته كلّ الوجود . هنا يستعيد **توما** ، بطريقة غير مباشرة ، من **غريغوريوس النزينزيّ** عَبر **يوحنّا الدمشقيّ** ، فكرة الكيان كأنّه *بحر لا متناهٍ ولا محدود للجوهر* (*pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*) [٦١] . وهو يصل هذه الفكرة بتمثّلات من الأفلاطونيّة الجديدة . ترى الأفلاطونيّة الجديدة أنّ الكيان (*ipsum esse*) هو على رأس هرم الأفكار . وهو الجوهر الأوّل بعد الواحد أو الكائن الأسمى (supra-étant) . ويستعيد **توما** هذه العقيدة في الكيان (*ipsum esse*) كفكرة سُميا ، ولكنّه يصفها هو ذاته بأنّها كيان مشترك (*commune esse*) أي كيان عامّ تشترك فيه جميع الكائنات ما عدا الله [٦٢] . إذ إن الله ، وهو مصدر كلّ كيان ، ليس " له " الكيان ، بل " هو " بالحريّ الكيان . لذلك ، **فتوما** يرى ، بخلاف الأفلاطونيّة الجديدة ، أنّ الله ليس الكائن الأسمى

(supra-étant) ، بل بالحريّ الكيان القائم بذاته (*ipsum esse subsistens*) ، والذي يشارك في كيانه جميع الكائنات الأخرى [٦٣] . وهذا هو السبب في أنّ الله لا يشارك في الكيان المشترك (*esse commune*) ، بل الكيان المشترك هو الذي يشارك في الله [٦٤] . إنّه مفعول الله الأوّل والحقيقيّ [٦٥] . وعليه فالله ، *الكيان القائم في ذاته ، هو مصدرٌ وأساسٌ ، وفي التعابير الكتابيّة : أبٌ لكلّ الحقيقة الواقعة* .

يستطيع **توما** ، بهذه العقيدة عن الله الكيان القائم في ذاته ، أن يحافظ ، من جهة *أولى* ، على تعالي الله بالنسبة إلى العالم . إذ إنّ هناك اختلافًا نوعيًّا لانهائيًّا بين " كيان—الكيان " الله و " نَيْل–الكيان " عند المخلوقات . وعليه بهذا التحديد لِذات الله بأنّه الكيان القائم بذاته (*ipsum esse subsistens*) ، لا يُنْظَم الله في بُنية كيانيّة تشمل الله والعالم . **فتوما** يحافظ على أنّ الله ليس في داخل نوع ، ولا في داخل الكيان [٦٦] . إنّه يفوق ، بلا نهاية ، كلّ حقيقة واقعة . **وتوما** ، *من جهة ثانية* ، يستطيع ، بتحديده ذات الله ، المحافظة ، بخلاف الأفلاطونيّة الحديثة ، على كمونيّة (immanence) الله في العالم ، التي تقتضيها فكرة الخلق . فإذا كان الله هو الحقيقة التي تكتنف كلّ كيان ، فلا يمكن تصوّره فقط بصيغة الإزائيّة في علاقته بالعالم والبشر . ولو كان الله فقط إزاء العالم ، لكان العالم يَحُدّه ، ولكان بالتالي كائنًا محدودًا . ولكن إذا تصوّرنا الله أنّه الكيان ذاته ، فكلّ ما هو موجود يشارك في الحقيقة الإلهيّة . وعندئذ يكون الله في كلّ شيء [٦٧] . فليس هو فقط الكائن–الأسمى ، البعيد الذي لا يُدانى ، بل الله الحاضر في العالم ، الكلّيّ الحضور . وعليه *فالله هو ، في الوقت عينه ، متعالٍ وكامن* (transcendant et immanent) .

ينتج من تحديد ذات الله بأنّه الكيان بالذات ، وأنّه ، وهو ملء الكيان ، لا يدركه أيّ نقص في الكيان (بالقوّة) ، بل هو بالحريّ الكيان الكامل على الإطلاق ، ومع ذلك هو الفعل الخالص (*actus purus*) . وهذا التماهي في الله بين الذات والكيان تقوم عليه البساطة الإلهيّة (la simplicité divine) . وكذلك عدم التغيّر (immutabilité) . فهو يعني أنّ الله لا يحقّق ذاته بالتتابع ، بل هو ذاته تمامًا ببساطة [٦٨] . لذلك السرمديّة الإلهيّة لا تعني فقط أنّ الله لا بداية له ولا نهاية ،

بل أيضًا أنه في الوقت عينه هو بداية ونهايـة . وبما أنّـه لا يحتـاج إلى تحقيـق كيانـه بالتتابع ، فسرمديّته هـي الامتـلاك الكلّـيّ والكـامل معًـا لكيانـه (*tota simul et perfecta possessio*) [٦٩] .

وعدم التغيّر والسرمديّة الناتجان من تحديد ذات الله بأنّه الكيان القـائم بذاتـه ، لا يعنيان أنّ الله كيان بلا حركة ، وجامد من جميع الوجوه . بالعكس ، ينتـج مـن ذلك التحديد الجوهريّ أنّه معرفة خالصة (connaissance pure) [٧٠] ، وبالتـالي أنّه يمتلك *الحياة* إلى أعلى درجة [٧١] . وعليه فالله الذي يُفكَّر فيـه بحسـب تصنيفـات الفلسفة الماورائيّة المدرسيّة ليس حقًّا إلهًا ميتًا ، بل إله حيّ إلى أعلى درجة .

ما عبّر عنه **توما** بمفهوم " **الكيان القائم بذاته** " ، حـاول اللاهوتيّـون اللاحقـون ، مرارًا ، بالاستناد إلى آباء الكنيسة ، أن يعبّروا عنه بمفهوم " **القيام بالذات الإلهـيّ** " (aséité divine) [٧٢] . وهم ، بذلك ، كـانوا يفهمـون القيـام بـالذات لا بـالمعنى المباشر للّفظة فحسب ، أي بطريقة سلبيّة ، ولم يفهموا بذلك فقط أنّ الله لا يوجد من آخر ، بل أنّه يوجد حصرًا من ذاته ، وأنّـه لم يَصِرْ ومستقلّ عـن كـلّ حقيقـة أخرى . إنّه الحقيقة غير المشروطة على الإطـلاق . فالقيـام بـالذات ، إذن ، يُفهـم إذّاك بالمعنى الإيجابيّ ، ويعني أنّ الله هو الحقيقة بذاته ، إنّـه الكيـان انطلاقًـا مـن ذاتـه . أجل إنّ مفهوم القيام بالذات لا يعبّر مباشرةً إلاّ عن الوجـه السـلبيّ ، بينمـا مفهـوم *الكيان القائم بذاته يدلّ على الأساس الإيجابيّ* . ولذلـك فـإنّ الله ، ككيـان قـائم بذاته ، يجب أن يُعتبَر كتحديد ماورائيّ حقيقيّ للذات الإلهيّة .

أطروحة **توما الأكوينيّ** التي صارت مدرسيّة هي عبقريّة وجليلـة ، ولكـن هـل يمكن الأخذ بها ؟ فكلّما تعمّقنا فيها ، شعرنا بأنّها نزهة على انفراد فـوق القمـم . ولكنّها وُضعت ، في عصرنا ، وبصورة جذريّة ، موضـع الارتيـاب ، وذلـك بفعـل اللاهوت الجدليّ على الخصوص . فقد رأى **برونّر** في ترجمـة اسم الله بمفهـوم الكيـان " **خطأً مدبّرًا** " ، بل " **خطأً مأسويًّا** " [٧٣] . أجل ، لا يمكن إعفاء **برونّر** مـن اللـوم لأنّه هو ذاته قد أساء جدًّا فهم **توما الأكوينيّ** . فهـذا لم يُـرد حقًّـا بمفهـوم الكيـان القائم بذاته ، كما يلومه **برونّر** ، أن ينظم الله في بُنى كيانيّـة تشـمل الله والعـالم ،

بل ، بالعكس ، أن يحافظ على التعالي الإلهيّ . إلاّ أنّ هنالك شيئًا من الحقيقة في هذا النقد . إذن ، الفرق بين اسم ا لله الكتابيّ والتحديد التقليديّ للذات الإلهيّة ظاهر للعيان . فالكتاب المقدّس لا يتكلّم على كيان ا لله ، بل على " الكيان -هنا " بمعنى " الكيان-معنا " ، و" الكيان-لأجلنا " . هذا الإله الحيّ في التاريخ ، وكيانه الشخصيّ ، لا يستطيع التحديد المدرسيّ التعبير عنه ، على الأقل لأوّل وهلة . يبدو ، بالحريّ ، أنّ ا لله قد صار شيئًا مجرّدًا ، حياديًّا ، بل صنمًا ذهنيًّا بلا وجه ، يُنسب إليه كلّ شيء ما عدا الملامح الشخصيّة . ولا تبدو الفلسفة قادرةً تمامًا على تثمين شهادة الكتاب المقدّس .

هايدجر هو الذي قام بأكثر أنواع النقد نفاذًا للبُنية الكيانيّة اللاهوتيّة للماورائيّات (la constitution onto-théologique de la métaphysique) وللبُنية الإلهيّة الكيانيّة المنطقيّة للاّهوت (la constitution théo-onto-logique de la théologie) . وقد لاحظ أنّ " ذلك الإله لا يمكن أن نصلّي له ولا أن نقدّم له ذبائح . فالإنسان أمام **علّة ذاته** (*causa sui*) لا يمكنه أن يجثو على ركبتيه من الخوف ، وأمام هذا الإله لا يمكنه أن يتعاطى الموسيقى أو الرقص " . ويتمادى **هايدجر** في التفكير حتّى القول بأنّ الفكر المنكِر لله ، الذي عليه أن يتخلّى عن إله الفلسفة ، الإله الذي هو " **علّة ذاته** " ، لربّما يكون أقرب إلى ا لله الإلهيّ . " **إنّه أكثر حرّيّةً له ممّا يريد الكيان اللاهوتيّ-المنطقي أن يعتقده** " [٧٤] . ولكنّ هذا النقد أيضًا ليس منصفًا كلّ الإنصاف لفكرة القدّيس **توما الأكوينيّ** . فتحديد ذات ا لله *بالكيان القائم بذاته* يهدف ، بدقّة ، إلى تمييز ا لله من " **الكيان المشترك** " (*ens commune*) . ومعرفة هل من المستطاع لوم **توما** على نسيان الكيان بمعنى **هايدجر** ، هي في كلّ حال ، مسألة عرضة لنزاع شديد [٧٥] .

إلى أيّ حدّ تتضمّن التوليفة المدرسيّة الفكرة المركزيّة في الكتاب المقدّس في الشخصية الإلهيّة ، هذا ما أظهره ، على الخصوص ، **كون** ، الذي يحاول أن يؤلّف بين تحديدات الذات الإلهيّة المدرسيّة المتنوّعة [٧٦] . وينطلق من اللانهاية ، كتحديد مأخوذ عن **سكوتوس** للذات الإلهيّة . وهي تميّز ا لله من جميع المخلوقات المحدودة . إلاّ

أنّ هذه المقولة السلبيّة ستصير من الحلوليّة (panthéisme) إذا لم يُحدَّد الله إيجابيًّا مع بعض التوماويّيين بأنّه روح مطلق (عقلانيّة) ، من خاصّيّة ذاته أن يكون لانهائيًّا حقيقةً ، وليس فقط بالنيّة كالروح البشريّة . ولكنّ الروحيّة تعني أيضًا الانعكاسيّة (réflexivité) ، أي الكيان-في-الذات وللذات الواعية ، الذي يعني ، في الروح المطلق ، القيام بالذات (aséité) . فإذا رأينا القيمومة الإلهيّة بالذات في علاقتها بروحيّتها ، فهي تكون أساسًا لحرّيّتها . فباستطاعتنا ، إذن ، أن نحدّد الله بأنّه حرّيّة مطلقة وشخص مطلق . وبهذه التوليفة بين الآراء المدرسيّة المتنوّعة ، أظهر **كون** ، في الوقت عينه ، كم التحديد الماورائيّ المدرسيّ للذات الإلهيّة هو ، موضوعيًّا ، مُطابق للكتاب المقدّس . فهو لا يخفي الوجه الشخصيّ للآب ، بل يحاول التفكير في الرسالة الكتابيّة وتبريرها أمام الفكر .

وفعل **كون** بتفسيرهِ هذا أكثر أيضًا : ***لقد أظهر العلاقة القائمة بين تحديد الذات الإلهيّة الماورائيّة المدرسيّة ، وتحديد لها في إطار الفلسفة الحديثة للحرّيّة*** . وبيّن أن لا وجود لتعارض مانع بين الاثنين ، بل هناك روابط داخليّة .

وفي هذه المسألة ، كان **شِلّ** ، معلّم العقيدة في فورتزبورغ ، هو الذي تقدّم أكثر من غيره بتحديد الله كـ " **علّة ذاته** " [٧٧] . ولأجل ذلك يرجع **شلّ** إلى الأفلاطونيّة الجديدة وإلى صيَغ وردت أحيانًا عند بعض آباء الكنيسة . ويستند ، في الوقت عينه ، إلى الفلسفة الحديثة عن الحرّيّة التي تضع نفسها . يرى **شلّ** أن ليس هناك أيّ طبيعة أو كيان جوهريّ غير متحرّك يستطيع استباق الحرّيّة اللامتناهية ، بخلاف الحرّيّة المتناهية . ولذلك فالله ، بالنسبة إلى **شلّ** ، " **ليس هو أوّلاً واقعًا أو جوهرًا ، ثمّ من بعدُ فعلاً ، بل هو فعل أصليّ ، ولذلك هو واقع أصليّ** " . إنّه " **الإتمام السرمديّ الذاتيّ للقوّة الناشطة اللامتناهية ... الإتمام الذاتيّ للحقيقة الواعية ذاتها وللقداسة** " . وبدل الكلام على العلّة بالذات والوضع بالذات ، تكلّم **شلّ** لاحقًا ، بزيادة قليلة من التحفّظ ، على هذا التحديد لله بالذات وفعل الله بالذات . وقد رفض معظم اللاهوتيّين هذا التحديد لله بأنه " **علّة ذاته** " ، لأنّ الكائن الذي يسبّب ذاته عليه أن يفعل قبل أن يوجد ، عليه أن يوجد قبل أن يوجد ، وهذا

يناقض مبدأ التناقض . وعلاوةً على ذلك ، يخشى معظم اللاهوتيّين أن يُدخل ا لله ، مع فكرة الفعل بالذات ، الصيرورة ومعها الوجود بالقوّة . وهذه الاعتراضات لا يمكن تفنيدها على قاعدة الماورائيّات المدرسيّة . ولكنّها إذا فُهمتْ بهذا المعنى لا تُنصف مسار شلّ الذي فيه بعض التماسك على الرغم ممّا يعتري صيَغه أحيانًا من هشاشة . فما يقصده هو التغلّب على تصور تَشْييئيّ-جوهريّ للكيان على قاعدة الفكر الحديث ، والتفكير في ا لله ككيان بالفعل ، كحرّيّة وكحياة . وبهذه الطريقة لم يقترب شلّ من الفكر الحديث وحسب ، بل من التصوّر الكتابيّ لله ، واقترب أكثر من مناوئيه المدرسيّين الجدد الذين حصلوا على تحريم كتبه ، سنة ١٨٩٨ . لقد أساءوا كثيرًا إلى الإيمان المسيحيّ إذ حالوا ، بذلك ، دون أن تتمكّن أطروحاته من المساهمة في توليفة جديدة بين الإيمان والمعرفة المناسبة للحالة الروحيّة في العصر الحديث . فهل وجب على لاهوت القرنَين التاسع عشر والعشرين أن يكون أقلّ شجاعة لإيجاد توليفة نقديّة وخلاّقة ، من آباء الكنيسة في القرون الأولى ؟

تحديد الذات الإلهيّة في أفق فلسفة الحرّيّة الحديثة

بينما يعبر الفكر ، في الماورائيات المدرسيّة ، من الكيان إلى الحرّيّة ، ويتصوّر أنّ الحرّيّة هي الوجه الأسمى للكيان ، أي مثل الكيان القائم في ذاته ، والذي يوجد لدى ذاته ، تنطلق الفلسفة الحديثة من الذات ، وبدقّة أكثر ، لتفكّر في *الكيان في أفق الحرّيّة* . وفي هذا الإطار يتحدّث **كانط** عن تحوّل كوبرنيكيّ [٧٨] ، فهمه **فيخْتِه** بوجه أكثر حسمًا ، كأنّه اختيار لصالح الحرّيّة [٧٩] . ما ينفتح به العالم ليس الواقع الملاحظ ، بل فعل الحرّيّة . فالكيان إذن هو فعل ، إتمام ، إنجاز ، حَدَث . ليس الجوهر القائم في ذاته هو نقطة الانطلاق وأفق الفكر ، بل الخروج من الذات (ek-sistence) ، الحرّيّة التي تخرج من ذاتها وتتحقّق في العمل . وجليّ للعيان أنّ ا لله ، في أفق نقطة الانطلاق الجديدة هذه ، وهذه الصيغة الجديدة للفكر ، يجب أن يكون موضوع تفكير مختلف .

ولأوّل وهلة ، يبدو أنّ هناك قُربى طبيعيّة بين الفكر الكتابيّ والفكر الحديث .

لذلك هنالك ، أحيانًا ، محاولة لتصوير الفكر الحديث كأنّه عَلمَنة وتحقيق غير دينيّ للفكر الكتابيّ . أجل ، يجب ألاّ نتغافل عن أخطار هذه الأطروحة لفهم الله فهمًا مسيحيًّا . فقد أوشك الله باستمرار أن يصير لحظةً في إتمام الذات للشخص أو للحرّيّة . فيكون ، عندئذٍ أيضًا ، الوسيط للحرّيّة الأخلاقيّة ، والجوهر لمملكة الحرّيّة ، وأكثر من ذلك ، المقابل الشخصيّ إزاء الإنسان [٨٠] . وقد بدا هذا الخطر بصورة مثاليّة في المنازعة الإلحاديّة المزعومة التي أثارها **فيخْتِه** عام ١٧٩٨ بمقالة عن *"أساس إيماننا بالتدبير الإلهيّ للعالم"* . بما أنّ الشخص لا يوجد إلاّ بمواجهة أشخاص آخرين في عالمنا ، اعتقد **فيخْتِه** أنّ الشخصيّة لها المعنى ذاته الذي للتحديد والنهائيّة ، وهذا يحول دون أن تكون من صفات الله [٨١] . ونجد اليوم اعتراضًا مشابهًا عند **ياسبرس** [٨٢] ، وفي بعض اتّجاهات اللاهوت الحديث . وهذه تنتهي ، خوفًا من مَوْضَعَة الله ، إلى رفض الإيمان بالله [٨٣] ، وترى من الأفضل تحديد الله بما هو أسمى من الشخصيّة أحرى ممّا بالشخصيّة [٨٤] . ليست هذه المشاكل جديدة . ونحن لا نجدها فقط في تيّارات الحلوليّة في العصر الحديث ، وفي عبادة **جوته** الكونيّة ، وفي فلسفة **برونو** و**سبينوزا** ، بل أيضًا في التصوّر الأحاديّ (moniste) للحقيقة الواقعة ، عند الديانات الآسيويّة الكبرى ، خصوصًا البوذيّة ، التي تتردّد في نسبة صفات لله ، سواء أكانت إيجابية أم سلبيّة . ولعلّ مفهوم *الشخص هو أصعب الأمور في الحوار بين المسيحيّة والديانات الشرقيّة* .

إنّ تحديد ذات الله في أفق الحرّيّة يمكن أن يُبرَّر ، في مسار تفكيريّ أوّليّ ، انطلاقًا من المفهوم المدرسيّ للشخص . فمن جهة أولى ، يتضمّن المفهوم المدرسيّ للشخص الفرديّة (individualité) بمعنى وحدانية (unicité) ، غير قابلة للتبادل والتعاطي . وتحديد الشخص عند **بويتيوس** الذي أثّر في مجمل التقليد هو الآتي : الجوهر الفردي لطبيعة عاقلة (*naturae rationalis individua substantia*) [٨٥] . نمط الوجود الفرديّ هذا لطبيعة عاقلة يبدو متضمِّنًا النهائيّة ، ومُقصيًا ، بالتالي ، نسبة مفهوم الشخص إلى الله . *ومن جهة ثانية* ، يتضمّن الشخص العقلانيّة ، وبالتالي ، *اللانهائيّة* . العقل المحدود هو ، بحسب **توما** الذي يتابع **أرسطو** ، " كلّ شيء بوجهٍ

من الوجوه " (*quodammodo omnia*) ، هو مُعتق وموجّه نحو الحقيقة بكلّيّتها . فيعود ، بالتالي ، إلى الطبيعة العاقلة ، الخروج من الذات ، الوجود خارج الذات ، وأبعد من الذات . وقد أبرز هذه الصورة **ريشار دي سان فكتور** ، على الخصوص ، في تحديده بأنّه : " **وجود طبيعة عقليّة غير قابل للتعاطي** " (*naturae intellectualis incommunicabilis existentia*) [٨٦] . والشخص ، في طبيعته الواحدة ، هو ، في الوقت عينه ، موجّه نحو الحقيقة بكلّيّتها . فحتّى في المجال المحدود ، خاصيّة الشخص هي *في التوتّر بين المفرد الذي هو دائمًا حسّيّ وغير تواصليّ ، وانفتاحه غير المحدود على مجمل الحقيقة* . وبكلام آخر : في الشخص كلّ الحقيقة حاضرة كلّ مرّة بوجهٍ فرديّ . الشخص هو الكيان-هنا ، أي حضور الكيان [٨٧] . الشخص المحدود هو بالنيّة قوام الكيان ، وبهذا المعنى هو الكيان القائم بالنيّة (*esse subsistens intentionale*) . ولأنّ الكيان بكلّيّته حاضر في الشخص بالنيّة ، فيجب ألاّ يُخضع الشخص ويضحّى به لهدف أو قيمة أو مجموعة أو كُلٍّ يُزعَم أنّه أسمى . كيانه الشخصيّ هو بالحريّ أساس كرامته غير المشروطة ، التي بموجبها لا يمكن أبدًا أن يكون واسطة لغاية ، بل دائمًا غاية في ذاتها .

انطلاقًا من المفهوم المدرسيّ للشخص ، يمكننا الآن في مسارٍ ثانٍ استعادة الثورة الإناسيّة الحديثة ، ويجب ألاّ يؤدّي هذا بالضرورة إلى الإحراجاتٍ التي ذُكرت في إدراك الله . إذ إنّ الشخص بديناميّته نحو الكيان بكلّيّته لا يجد مرضاته في أيّ شيء محدود ، لا في القيم المادّيّة ، ولا في القيم الروحيّة ، بل ولا في الأشخاص المحدودين . من هنا سعْي الإنسان وتجاوز الذات المستمرّ ، دون هوادة ولا راحة . ولن يجد الشخص البشريّ اكتماله النهائيّ إلاّ إذا لاقى شخصًا غير محدود ، لا في ما تقتضيه نيّته فحسب ، بل في كيانه الحقيقيّ ، عندما يلاقي شخصيّةً مطلقة . فالمفهوم الملائم للشخص كحضور وحيد للكيان يؤدّي ، إذن ، بالضرورة إلى مفهوم شخص إلهيّ مطلق [٨٨] . وإذا ما فُهم كتحقيق وحيد دائمًا للكيان في كلّيّته ، عندئذٍ *لا يعود مفهوم الشخص في نسبته إلى الله يعني مَوضَعة الله* . وبالعكس ، *يستطيع مفهوم الشخص أن يعبّر ، بطريقة جديدة ، عن أنّ الكيان يقوم في الله بطريقة وحيدة ،*

وعن *أنّ الله هو بالتالي الكيان القائم بذاته* (*ipsum esse subsistens*) .

يستعيد التحديد الشخصيّ لذات الله التحديد المدرسيّ للذات (essence) ويتجاوزه ، في الوقت عينه . فلا يتصور الله في أفق الجوهر ، بل الحريّ أفق الحرّيّة ، *ويحدّد الله بأنّه الحرّيّة الكاملة* . وهذا التحديد الشخصيّ للذات الإلهيّة يمتاز بأنه أكثر واقعية وحيويّة من التحديد الماورائيّ المجرّد التقليديّ . وبذلك فهو أيضًا يقترب أكثر من صورة الله الكتابيّة كأب . وهذه هي الحال ، على الخصوص ، لأنّ الشخص يعني بالضرورة علاقة . فالشخص لا يوجد إلاّ في إتمام ذاته انطلاقًا من أشخاص آخرين وبالتوجّه نحو الآخرين . وليس الشخص البشريّ ، في الواقع ، جديرًا بالحياة إلاّ إذا قبلَه وأثبته أشخاص آخرون ، وإذا أخذ وأعطى محبّةً في الوقت عينه . إنّه يجد اكتماله بخروجه من ذاته بالمحبّة ليحقّق هكذا لانهائيّته بالنيّة . في أفق الشخص يبدو معنى الكيان كمحبّة . وهذه الأطروحة لها أهمّيّة كبرى لفهم صحيح للشخصيّة الإلهيّة . فالشخصيّة الإلهيّة تعني عندئذٍ أنّ الله هو الكيان القائم بذاته ، الذي هو الحرّيّة في المحبّة . وبالتالي يعيدنا تحديد ذات الله إلى قول الكتاب المقدّس : " الله محبّة " (يوحنّا الأولى ٤ : ٨؛ ١٦) .

من الواضح أنّنا لا نستطيع *تطبيق مفهوم الشخص على الله بطريقة المقايسة* (anologie) . وهذا لا يعني أنّ الله يكون شخصًا أقلّ منّا ، بل أنّه كذلك بطريقة أسمى بلا حدود . مع ذلك ، يجب أن نميّز هذه المقولة أنّ الله شخص أسمى بلا حدود من الأطروحة القائلة إنّ الله فوق الشخصيّة (supra-personnel) . وهذه ، في العمق ، لا تعني شيئًا ، إذ إنّ الشخص هو التصنيف الأسمى الذي لدينا . فيمكن تطبيقه بطريقة المقايسة ، ولكنّ تجاوزه إلى بُعد فوق-شخصيّ يعني التخلّي عن نطاق الكلام العاقل والمسؤول . وعندئذٍ تضيع الذات الإلهيّة في الإبهام ، وغير المحدوديّة والعامّ الكلّيّ . ونمرّ بالتالي بجانب إله الكتاب المقدّس الذي له اسم محسوس . وتصنيف الشخص له من الناحية الإيجابيّة ثلاث وظائف :

١- مقولة الشخص تحافظ على *أنّ الله ليس موضوعًا أو شيئًا* ، يمكن ملاحظته وتثبيته . هو بالحريّ ذات تتكلّم وتفعل بحرّيّة لا تُقهَر . فمقولة الشخص *تحافظ*

بالتالي على أنّ كشف الاسم الإلهيّ ليس بالتصرّف وهو سرّ . وبما أنّ التقليد المدرسيّ يرى أنّ الشخص لا يمكن التعبير عنه (*persona est ineffabilis*) ، فمقولة الشخص هي ، بكلّ دقّة ، ما يحول دون إدخال الله في مفهوم أو منظومة عامّين . إنّ تحديد الله كشخص يحافظ إذن بطريقة مُفارقة على أنّ الله هو في النهاية متعذّر التعيين والتحديد . والله كشخص هو وحيد على الإطلاق دون مثيل .

٢- تحافظ مقولة الشخص على أنّ *الله ليس صفة* لا للعالم ولا للإنسان . وهي تؤكّد أنّ الله هو ذات سُميا . ليس هو تجلّيًا أو أدلجة للعالم أو للإنسان أو لأفكار أخرى أو لحركات أو مصالح . ولذلك ، فلا يمكن أن يطالب به إيديولوجيًّا لمصالح في العالم . ويجب إذن أن نُميّز الله من كلّ الأصنام ، ومن إضفاء المطلقيّة على العظمات العالميّة (القدرة ، المال ، الجنس ، الشهرة ، النجاح ...) . وبتعبير حديث ، إنّ الإيمان الكتابيّ بالله له وظيفة نقديّة بالنسبة إلى الإيديولوجيات . وهو قادر ، بفضل النقد النبويّ للوثنيّات والإطلاقيّة بكلّ أنواعها التي تستعبد الإنسان ، أن يخدم الحرّيّة البشريّة والمحافظة على تعالي الشخص [٨٩] . والاعتراف *بسيادة الله هي بالتدقيق التي تعني الحرّيّة البشريّة* . ولكن بما أنّ الله هو بدرجة أسمى بما لا يقاس من الشخص البشريّ وغاية في ذاته ، وليس أبدًا وسيلة لغاية ، فإبراز أهمّيّة الإيمان بالله للعالم له مع ذلك حدّ يجب ألاّ نتجاوزه . يقاوم مفهوم الشخص كلّ توظيف لله ، سواء أكان ذلك بنية المحافظة-الإيجابيّة أو التقدميّة-النقديّة . ليست أهمّيّة الله بالنسبة إلينا هي الأولى ، بل الاعتراف بألوهيّة الله والعبادة والتسبيح : " نشكرك لأجل عظيم مجدك " . وهكذا يعبّر مفهوم الشخص عن مجد الله وقداسته .

٣- مقولة الشخص لا تحافظ فقط على الله كذات واحدة ، بل هي تؤكّد أيضًا *أنّ الله هو الحقيقة التي تحدّد كلّ شيء* . فهي تأخذ بعين الاعتبار واقع أنّ الله ليس فقط كائنًا ماورائيًّا ، وبالتالي مقابلاً شخصيًّا للإنسان ، بل هو بالحريّ *في كلّ الأشياء* ، ويمكن إذن أن نجده في كلّ الأشياء ، وأن نلاقيه خصوصًا في كلّ البشر . ولكنّ هذا غير كافٍ . فبمقدار ما نحدّد الله ، الحقيقة التي تحدّد كلّ شيء ، بطريقة شخصيّة ، نُحدّد أيضًا الكيان في كلّيّته بطريقة شخصيّة . وهذا يؤدّي إلى ثورة في

فهم الكيان . فليس الجوهر ، بل العلاقة هي الحقيقة الأخيرة والسُّميا . كان **أرسطو** يرى أنّ العلاقة هي جزء من الأعراض التي تحدُث للجوهر . بل كان ينظر إليها كأنّها الحقيقة الأضعف . ولكن إذا كان الله نفسه يكشف عن ذاته أنّه إله العهد والحوار ، الذي اسمه يعني الكيان-لأجلنا ومعنا ، فالعلاقة هي التي تتفوّق على الجوهر . وعندئذ علاقة الله الحرّة بالعالم وبنا هي التي تكوّن وحدها الجوهريّة داخل العالم . *فمعنى الكيان إذن ليس الجوهر القائم بذاته ، بل المحبّة التي تُشيع نفسها* . وهكذا فالفكرة الكتابيّة عن الله ليس لها دلالة نقديّة فحسب ، بل أيضًا دلالة إيجابيّة . إنّها تعني أنّ الشخص البشريّ مقبول على الإطلاق ومحبوب كشخص . وبالتالي فحيثما تكون المحبّة يتحقّق استباقًا المعنى النهائيّ للحقيقة ، وحيثما تكون المحبّة يصل ، بطريقة مُجزّأة ووقتيّة ، ملكوت الله . وبالتالي فالإيمان بالله الآب الكلّيّ القدرة يعني أيضًا الإيمان بالقدرة الإلهيّة للمحبّة وبانتصارها المُعاديّ على البغض ، والتسلّط والأنانيّة ، ويعني التزام بالحياة لأجل هذه الغاية .

هنا يُطرح سؤال حاسم جدًّا لمتابعة كلامنا على الله : " **الله محبّة** " - ماذا يعني هذا ؟ بعد كلّ ما قيل من قبل ، لا يعني ذلك أنّه من الممكن قَلب هذه المقولة وصياغتها هكذا : المحبّة هي الله . فمَن يقول بهذه الصيغة يُسيء فهم حقيقة الله الذاتيّة ولا يتجنّب إخضاع الله لُمعطى عامّ . ولكنّ السؤال الحاسم تمامًا هو : لِمَن تتوجّه المحبّة التي الله هو إيّاها ؟ هل الله في محبّته هو مجرّد دفق لذاته في العالم ، وبالتالي لا يمكنه أن يكون بدون العالم كما كان يرى **هيجل** ؟ ولكن هل يبقى هو عندئذ الله ؟ أو هل الله محبّة في ذاته ؟ وهكذا لا يكون الله فقط أبًا للعالم والبشر ، بل أوّلاً أبًا لابنه السرمديّ ، الذي هو من ذاته عينها . إنّ تحديد ذات الله كحرّيّة كاملة في المحبّة يعيد إذن من جديد إلى صورة الله الكتابيّة كأب ، إلى الأساس المسيحانيّ لكلام الله في الكتاب المقدّس .

الفصل الثاني

يسوع المسيح ابن الله

١ – مسألة الخلاص كنقطة انطلاق لمسألة الله

لا يتناول اعتراف الكنيسة الإيمانيّ الله كمعنى من المعاني العامّة، بل يتكلّم على إله يسوع المسيح، الله الذي هو أبو ربّنا يسوع المسيح. لذلك، بعد الاعتراف بالله الآب الكلّيّ القدرة، يقول قانون الإيمان: " **وبيسوع المسيح ابن الله** ". فمسألة الله إذن لا يمكن فصلها عن مسألة المسيح. ولكنّ الاعتراف لا يتكلّم كذلك على يسوع المسيح ابن الله بطريقة مجرّدة. فهو يضيف إلى هذا المضمون المركزيّ للإيمان المسيحيّ دلالته لنا: " **الذي نزل من السماء لأجلنا ولأجل خلاصنا** ". وعليه توجد من جديد مسألة المسيح ومعها مسألة الله في أفق مسألة الخلاص. فمن وجهة النظر المسيحيّة، *الموضوع إذن ليس الله في ذاته، بل الله لأجلنا*، إله يسوع المسيح الذي هو إله البشر (عبرانيّين ١١: ١٦). فأيّ كرازة وأيّ مقالة في الله لا تتكلّمان في الله إلاّ في ذاته، بدون قول ما يعني ذلك لي ولنا، تكونان بلا أهمّيّة ومشوبة بالإيديولوجيا. لذلك فالموضوع دائمًا هو الله الحسّيّ، الذي هو خلاص الإنسان، والذي عِزّته الإنسان الحيّ [١]. وبهذه الأطروحة يقلب الاعتراف المسيحيّ العقيدة الأساسيّة للنقد الدينيّ الحديث: فليس الأمر أنّ الله قد مات، بل أنّه إله حيّ، إله البشر، هذا ما يتمّ تأكيده كرجاء وإتمام للبشريّة.

صحيح أنّ مَن يجعل مسألةَ الخلاص المنطلقَ لمسألة الله والمسيح يعرّض نفسه سلفًا – على الأقلّ الآن – لأخطر الاعتراضات. والسؤال الذي لا يمكن إلاّ أن يُطرح هو: إذا كان الله موجودًا، بل إذا كان إله البشر، فمن أين إذن يأتي *الشرّ*؟ والعذاب الظالم بجميع أشكاله؟ وما هي علّة وجود الاستغلال، والطغيان، والخطيئة، والضيق، والموت، والاضطهاد، والنفي؟ وعلى الخصوص ما هي علّة وجود

عذاب الأطفال الذين هم ليسوا بريئين وحسب ، بل أيضًا معرّضين للعذاب دون تراجع ممكن ؟ هذه الاختبارات للعذاب الظالم ، الذي لا يستحقّه الإنسان ، هي حجّة على الإيمان با لله ، أقوى وجوديًّا بكثير من جميع البراهين التي تنتقد الدين أو الإيديولوجيا ، ومن البراهين الأخرى الفلسفيّة . إنّها صخرة الإلحاد [٢] .

إبيقوروس هو الذي صاغ هذه الحجّة بالطريقة الأكثر تأثيرًا : فإمّا أن يريد ا لله إلغاء الشرّ ولكنّه لا يستطيع ذلك – وعندئذٍ هو عاجز وليس هو ا لله . وإمّا هو قادر ولكنّه لا يريد – وعندئذٍ هو شرّير وفي العمق هو إبليس . وإمّا هو لا يريد ولا يقدر – فمن أين يأتي عندئذ الشرّ [٣] ؟ ويصوغ **كامو** الحجّة على الوجه الآتي : " **إمّا أنّنا لسنا أحرارًا وا لله الكلّيّ القدرة هو المسؤول عن الشرّ ، وإمّا نحن أحرار ومسؤولون ولكنّ ا لله ليس كلّيّ القدرة** " . وجميع الحذلقات المدرسيّة لم تزد أو تنقص شيئًا من حدّة هذه المفارقة [٤] . لذلك ، بعد أهوال وفظائع عصرنا ، لم يعُد اللاهوت يفكّر في أنّ في استطاعته أن يأخذ على عاتقه متابعة الكلام على ا لله الذي هو في آن واحد قادر على كلّ شيء وصالح [٥] .

والاعتراضات الّتي أُبديت هنا على رسالة خلاص العالم المسيحيّة ، سبق اللاهوت اليهوديّ وصاغها دومًا لمقاومة المسيحيّة . إذ كيف يمكن إثبات افتداء العالم عندما يبدو العالم في حالة من الانحطاط ظاهرة ؟ أجل ، يقول الدين اليهوديّ أيضًا : إنّ ا لله هو إله البشر الناطق والفاعل في التاريخ . ولكنّه " **تمسّك دومًا بمفهوم للفداء كأنّه مسار يتحقّق علنًا في ساحة التاريخ ، وفي وسط الجماعة ، وباختصار مسار يتمّ بطريقة حاسمة في العالم المرئيّ ، ولا يمكن التفكير فيه إلاّ بظهورات في العالم المرئيّ** " [٦] . هذا الفداء يبقى موقّتًا لليهوديّة رجاءً مَعَاديًّا .

نجد هذا الرجاء بوجهه العلمانيّ في اليوطوبيات والأوهام الحديثة المتنوّعة ، وأشدّها تأثيرًا الإيمان بالتطوّر في التقدّم ، وما توهّمته الثورة الماركسيّة من مملكة للحرّيّة آتية . وكلا الأمرين ينطلقان من الفكرة أنّ على الإنسان أن يأخذ بيده مصيره ، وأنّه هو صانع سعادته الخاصّة . وفكرة استقلاليّة الإنسان الحديثة هذه تنفي مبدئيًّا – إذا تابعناها إلى النهاية – فكرة الوسيط والفداء إذا لم يكونا وساطة ذاتيّة وتحرّرًا ذاتيًّا [٧] .

فترجّي فداء وتحرير من قِبَل الله يبدو ، من هذا المنظور ، خنقًا للحرّيّة البشريّة ، وانتقاصًا من قيمتها ، بل حكمًا على الإنسان بالعجز التامّ عن الفعل ، وتحمُّل كلّ شيء وإقرار الأمر الواقع [٨] . ويبدو كأنّه ينزع من الإنسان المسؤوليّة عن ذاته وعن الأحوال في العالم ، ويهمل تمامًا هذه المسؤوليّة في فكرة الوساطة المخلّصة .

وفي هذه الأثناء تبيّن أنّ التصوّر الحديث لعصر " **الأنوار** " (*Aufklärung*) انطلق من فكرة مجرّدة عن الإنسان . ولم يدرك أنّ الحرّيّة البشريّة هي دومًا حرّيّة محدّدة الظرف ، وهي بالتالي تتعلّق بالأحوال الفيزيولوجيّة والبيولوجيّة والاقتصاديّة والنفسيّة ، بحيث لا نمتلكها ببساطة لنستعملها متى نريد . حرّيّة الفرد تندرج في حالة عامّة سيّئة . وكلّ محاولة لتغيير هذه الحالة تقع هي نفسها في ظلّ الشقاء . ونصل إذّاك إلى الحلقة الجهنّميّة التي لا تنتهي : الذنب والثأر ، العنف والعنف المضادّ . ليس من ثورة لم تُصَب لاحقًا بالخيانة . وتضاف إلى ذلك نهائيّة الإنسان التي تجد في الموت أقوى تعبير عنها . الموت على الخصوص هو العلامة على أنّ جميع المحاولات البشريّة لمعالجة شقائه يجب أن تبقى مجزّأة وتنتهي بالإخفاق . *في أحسن الحالات يستطيع الإنسان أن يخفّف من وطأة الشرّ ، ولكنّ محاولات إلغائه تنتهي دومًا بطريقة عنيفة وكلّيانيّة ، وذلك بحدّ ذاته شرّ* .

هذه النظرات إلى الألم الذي هو جزء من الوجود البشريّ قد غيّرت حالة اللاهوت . فإذا كان مُخاطَب اللاهوت الحديث في العمق هو الملحد المستنير ، *فمُخاطَب لاهوت حاليّ هو الإنسان المعذّب* ، الذي يشعر حسّيًّا بالحالة الشقيّة القائمة ، ويعي بالمناسبة عجز الحياة البشريّة ونهائيّتها . ويبدو الشرّ بأشكال متعدّدة ، من استغلال وطغيان ، وذنب ومرض وضيق ، واضطهاد ونفي وموت بوجوهه الكثيرة [٩] . وفي جميع اختبارات الألم هذه ، لا يتعلّق الأمر بظواهر هامشيّة ، من مخلّفات الوجود ، ومواقع مُظلمة من الإنسان . إنّها بالحريّ متعلّقة بالحالة البشريّة بحدّ ذاتها . قال **نيتشه** بحقّ إنّ أهليّة البشر للألم تكاد تحدّد نظام التراتبيّة [١٠] . فاللاهوت الذي ينطلق من اختبار العذاب البشريّ لا يستند إذن إلى ظواهر قائمة على الحدود ، بل في قلب الوجود البشريّ وعمقه .

وتتلاقى مسألة ا لله ومسألة الألم لسبب آخر أيضًا . فإنّنا ما كنّا نتألّم من حالنا لولا ما عندنا من إدراك سابق ، ضِمنيّ على الأقلّ ، لوجود كامل ناجح وتـامّ ، لـو لم نكن نطرح على أنفسنا ، ضِمنيًّا على الأقلّ ، مسألة الخلاص والفداء . إنّنا كبشر مُعَدّون للخلاص ، ولهذا السبب نتألّم من حالتنا الشقيّة ، ولهذا السبب نثور عليها . لـو لم يكن " **الحنين إلى شيء آخر كليًّا** " (**هورْكْهايمر**) ، لكنّا تدبّرنـا أمـر الموجـود وقبلنا بما هو غير موجود . إنّ اختبارات الألم هـي لهـذا السـبب اختبـارات تبـاُين . فنحن بالتدقيق نختبر في شقائنا عظمتنا (**باسكال**) . ولذلك فالإلحاد الذي يرى أنّ العالم هو كلّ شيء يصطدم ، هو أيضًا ، بصخـرة الألم : " **إذ إنّ إلغـاء ا لله لا يشـرح هو أيضًا الألم ولا يحول دون العذاب . والإنسان الذي في العذاب يشتكي عاليًـا من ألمه ، له شرفه الذي لا يستطيع أيّ إلحاد انتزاعه منه** " [١١] .

إذا كان من الممكن أن يبقى لنا رجاء في مواجهة حالة العـذاب والألم العامّـة ، وإذا كان على الإنسان ، في مواجهة الظلم المنادي بالثأر ، ألاّ يفقد كرامته ، فذلك يتمّ فقط إذا وُجدت إمكانيّة لبدايـة جديـدة لا تتـأتّى مـن ظـروف حالتنـا ، وإذا وُجـدت مرجعيّة تقول الكلمة الأخيرة ، في نهاية التاريخ ، متعالية علـى كـلّ ظُلامـة . وقـد عبّر **توما الأكويني** عن هذه الفكرة بشجاعة ذهنيّة فائقـة ، ونقـض أطروحـة الشرّ كحجّة على ا لله فقال : " **لأنّ الشرّ موجود فا لله موجود** " (*quia malum est, Deus est*) [١٢] ، *إذ ليس هناك من رجاء ممكـن ، في مواجهـة اليأس ، إلاّ انطلاقًـا من الفداء* [١٣] . من العَبث السعي إلى المحافظة على معنى مطلق بدون ا لله [١٤] .

فمسألة ا لله ومسألة الألم تتسايران إذن . *ولكن مسألة الألم تغـيّر أيضًـا مسألة ا لله* . وفي التقليد تسمّى محاولة معالجة مسألة ا لله وعدله تبعًا لمسألة الألم بـ " علـم الإلهيّات " (théodicée) [١٥] . نجـد هـذا المفهـوم لأوّل مـرّة عنـد **لايبنـتس** [١٦] ، ولكنّ الأمر أقدم من ذلك بكثير . والمقصود دومًا تبرير ا لله في مواجهة الشرّ . والإيمـان المسيحيّ يستبعد من قبل إمكانيّتي حلّ تهدمان من الأساس المفهوم المسـيحيّ (بـل كلّ مفهوم معقول لله) : جعْل الشرّ في ا لله نفسه (الأحديّة – monisme) ، أو جعْـل الشـرّ في مبـدإ أصلـيّ شـرّير مسـتقلّ عـن ا لله (الثنائيّــة – dualisme) .

وأفلاطون ، من قَبْل ، كان يعلّم أنّه لا يمكن أن يأتي من الله إلاّ الخير [١٧] . وبأولى حجّة وجب على اللاهوت المسيحيّ الذي يحدّد الله بأنّه حرّيّة مطلقة في الحبّ أن يقصي الثنائيّة التي تَحُدّ من مطلقيّة الحرّيّة ، والأحديّة التي تشكّك في المحبّة . وعليه لا يستطيع الله إلاّ السماح بالشرّ في سبيل الخير - كانت هذه هي الأطروحة - كوسيلة لغاية العناية الإلهيّة والنظام الكونيّ . يسمح الله بالشرّ إذن إمّا كعقوبة على الذنب ، ومحنة وتطهير للإنسان ، وإمّا للتعبير فقط هكذا عن كلّ غنى الكون وتعدّده وإظهار جمال الخير [١٨] . وحديثًا جرت محاولة لفهم الشرّ بالمقايسة كأنّه نتاج ثانويّ لا مفرّ منه للتطوّر [١٩] . والأبعد في هذا المنحى كان **لايبنتس** إذ قصد أن يُظهر بهذه الطريقة أنّ العالم كما هو ، هو أفضل العوالم الممكنة ، فيبرّر الله هكذا . ولكنّ علم الإلهيّات ، بهذه الطريقة المتفائلة ، لا يتميّز قطعًا عن مفهوم تشاؤميّ ، بل مأسويّ للعالم . يجب أن تُفهم المحدوديّة كشرّ ماورائيّ ، وبهذا المعنى أن " **تُجرّد من أهليّتها** " فيما الشرّ يصير " **مؤهّلاً** " بمقدار ما يكون في خدمة الخير . وعليه ، بجعْل الشرّ وسيلة ، نصدم ، في آخر الأمر ، الحرّيّة البشريّة ، ولا نعود نحملها حقًّا على محمل الجدّ . فأين يبقى هنا الاحترام إزاء ألم كلّ فرد ، الذي ليس هو حقًّا حالة من حالات العامّ ، وليس مجرّد لحظة من نظام العالم ، مهما كانت عظمته ؟ وقد ذهبت **زولّه** إلى حدّ اتّهام محاولات علم الإلهيّات هذه لحلّ المشكلة بأنّها ساديّة لاهوتيّة [٢٠] . وفي كلّ حال لقد أصاب **دستويفسكي** عندما اعترض بقوله إنّ انسجامًا بهذا الشكل يُدفع عنه ثمن غالٍ جدًّا : " **لذلك إنّني مسارع لأُعيد بطاقة الدخول** " [٢١] .

وعلى الرغم من هذا النقد يجب أن نستبقي من العقيدة التقليديّة من علم الإلهيّات هذه الفكرة *أنّ الشرّ على فظاعته ليس سوى حقيقة ثانويّة ، وأنّه غير ممكن إلاّ بالتناقض مع الخير* ، ولا يُشعَر به كشرّ إلاّ في أفق الخير . مع ذلك هذه الفكرة الأساسيّة الصحيحة ، يجب التعمّق فيها بخلاف النظريّات التقليديّة . فنسبيّة الشرّ في العلاقة بالخير لا تتيح توازنًا منسجمًا ، وبأدنى درجة تعويضًا متبادلاً . إنّها ، بالعكس ، تُظهر ما في الشرّ من تناقض في ذاته . وبفعل هذا التناقض الداخليّ ليس الشرّ في

النهاية العدم ، بل الإنكار للذات [٢٢] . ولذلك يخسر الخاطئ ، بحسب الكتاب المقدّس ، حقّه في الوجود ، ويستأهل الموت . ولكنّ هذا يعني أنّ *المشكلة ليست تبرير الله ، بل تبرير الخاطئ* . فبمجرّد أنّ الخاطئ يعيش على رغم خطيئته ، تظهر الخطيئة أنّها كانت دائمًا مُكتنفة بمحبّة أعظم منها أيضًا ، تنزع القناع عن الشرّ في بطلانه وتتغلّب عليه ، بقبولها وتبريرها الخاطئ . وحقًّا إنّ التماهي مع الخاطئ هو الذي يهدم الخطيئة ، بالتغلّب عليها من الداخل بالخير . وبالتالي يظهر في شكل الرجاء جواب عن مشكلة الشرّ والألم ، يخلّص من الخطيئة والألم بمحبّة هي دائمًا أعظم ، لأنّه حقًّا يحمل على محمل الجدّ الإنسان الخاطئ والإنسان المتألّم . إنّ ترجّي مجيء محبّة مطلقة هو الذي يتماهى مع الألم ومع المتألّمين في العالم . البحث عن إله للمتألّمين هو – بالمعنى الصحيح للكلمة – *البحث عن تعاطف إلهيّ* ، *عن تماهي الله مع ألم الإنسان ونزاعه* .

وعليه صار واضحًا ترابط مسألة الله ومسألة الخلاص ، ومسألة المسيح . فانطلاقًا من جوهر الأشياء يتبيّن بوضوح ، بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ ، أنّ يسوع المسيح ، وبأكثر دقّةً صليب يسوع المسيح ، يصبح المكان الذي انطلاقًا منه يُقرّر كلّ شيء في مسألة الله . *فمسألة الله ، عندما تُطرح بطريقة حسّيّة في وجه الشرّ والألم ، لا يمكنها أن تجد سوى جواب مسيحانيّ وخلاصيّ في لاهوت الصليب* . والإيمان المسيحيّ بالتزامه ذلك يجيب عن معنى الألم دون الرجوع إلى نظام كونيّ مجرّد . فالخير الذي يوجّه الله إليه كلّ شيء له بالأحرى في الكتاب المقدّس اسم حسّيّ : يسوع المسيح الذي لأجله خُلق كلّ شيء وفيه يَثبت كلّ شيء (كولوسّي ١: ١٦ ...) . إنّه مَن سبق تحديد كلّ حقيقة له (أفسس ١: ٥) . وفيه يعيد جَمْع كلّ شيء في النهاية (أفسس ١: ١٠) ليكون بالتالي " **كلاً في الكلّ** " (كورنثس الأولى ١٥: ٢٨) .

٢- الكرازة بخلاص يسوع المسيح

الوعد الماسيّانيّ بالخلاص في العهد القديم

سفر أعمال الرسل يعلن أنّ يسوع هو الماسيّا (Christ-Messie) (أعمال الرسل ١٧: ٣؛ ١٨: ٥ وغيرها) . وبذلك أُعلن يسوع الناصريّ مُتمّمًا للانتظار الماسيّانيّ في العهد القديم ، حاملاً الخلاص المَعَاديّ . وقد وسَم هذا الوعي الماسيّانيّ المسيحيّة بقوّة حتّى استطاع الاعتراف الأوّليّ " **يسوع هو المسيح** " أن يصبح لاحقًا كأنّه الاسم العلم لِـ " **يسوع المسيح** " . ولهذا السبب بعينه دُعي تلاميذ يسوع الناصريّ باكرًا جدًّا " **مسيحيّين** " (أعمال الرسل ١١: ٢٦) ، أي جماعة الماسيّا . وبسبب هذا اليقين الماسيّانيّ أصبح التفسير المسيحانيّ للعهد القديم أساسيًّا بالنسبة إلى العهد الجديد وإلى تفسير الكنيسة الأولى وكنيسة العصر الوسيط للكتاب المقدّس .

بدأ الاعتراض على هذا الاستعمال المسيحانيّ للعهد القديم من قِبَل اليهود ، ثمّ استعاده بصورة أخرى النقد الحديث للكتاب المقدّس ، والرأي السائد فيه اليوم أنّ الرجاء الماسيّانيّ ، في العهد القديم ، ما هو سوى فرع أو خطّ ثانويّ ، ولم يكن في أيّة حال قاعدة الفهم ومفتاحه . في صُلب العهد القديم هناك بالحريّ الوعد بأنّ الله بذاته يكون خلاص شعبه . والمقصود إذن هو مجيء الله وملكوته وليس مجيء الماسيّا . والنقد الحديث للكتاب المقدّس بمجمله ينطلق أيضًا من فرضيّة أخرى تقول إنّ يسوع أدرك نفسه تمامًا في إطار العهد القديم ، ولكنّه لم يدرك نفسه كأنّه الماسيّا ولم يعلن عن نفسه أنّه هو [٢٣] . فإذا صحّ الأمران يُطرح السؤال بإلحاح عن التواصل بين العهدين القديم والجديد ، بل عن التواصل بين يسوع والمسيحيّة كما هي مُثبتة منذ العهد الجديد . هل ما زال يسوع منتميًا إلى اليهوديّة كما يؤكّد **بوبر** و**بولتمان** انطلاقًا من فرضيّات مختلفة جدًّا [٢٤] ؟ ولكن كيف يمكن المسيحيّة أن تثبت شرعيّتها إذا لم يكن في وسعها أن تستند لا إلى العهد القديم ولا إلى يسوع ؟

وفي كلّ حال ، من الواضح أنّ ادّعاء الماسيّانيّة ، في الدين المسيحيّ ، يثير مسألة مجيء يسوع ومجيء الله . *ولن يكون لمسألة الماسيّانيّة حلّ إلاّ إذا طُرحت مسألة*

علاقة يسوع بالله وبالتالي مسألة الله .

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال بالاستناد فقط إلى بعض الاستشهادات من العهد القديم . إذ إنّ النبوءات الماسيّانيّة الأكيدة ليست كثيرة جدًّا في العهد القديم . ويختلف الأمر جدًّا إذا انطلقنا مع **جيزه** من بُنية شهادة العهدين القديم والجديد بمُجملها [٢٥] . فبُنية الوحي الكتابيّ الأساسيّة تقتضي صورة وسيط للوحي . لأنّ الوحي يقتضي مواجهة شخصيّة بين الله والإنسان الذي بحسب قانون النيابة يمكن أن يمثّله أفراد .

إنّ تاريخ الخلاص المحدَّد بفكرة النيابة قد دخل في مرحلة جديدة بإنشاء الملكيّة الداوديّة . فالتقليد الإسرائيليّ القديم كان ينطلق من اختبار الخروج ، والتحرّر من العبوديّة تحت سلطة مصر المَلكيّة . فكان إذن منذ انطلاقته ذا نزعة مضادّة للمَلكيّة . (راجع قضاة ٨: ١٢؛ صموئيل ٨: ١-٢٢) . ولكن في ما بعد جاءت المَلكيّة الداوديّة بالسلام في الداخل وفي الخارج . فصار بالإمكان فهم الوظيفة المَلكيّة كأنّها مؤسّسة لفعل يهوه الخلاصيّ ، بل " **تثبيت مؤسّساتيّ لتاريخ تحرير شعبه ، شرّعه يهوه نفسه** " [٢٦] . في أقوال بلعام (عدد ٢٤) وناتان (صموئيل الثاني ٧) ، وخصوصًا في المزامير المَلكيّة (مزمور ٢؛ ٤٥؛ ٧٢؛ ٨٩؛ ١١٠) ، شُرّعت المَلكية لاهوتيًّا . وتمّ ذلك بالتواصل مع ، أو على الأقلّ بالتماثل مع ، الإيديولوجيا الشرقيّة للمَلكيّة : كان الملك يُسمّى ويُنصَّب كابن لله ، وتُمنح له كلّ الأرض كمجال لرئاسته ، ويوعَد بالتفوّق على جميع أعدائه . وما كانت تأثيرات العالم المحيط بإسرائيل هذه ممكنة لو لم تتطوّر في تقاليده ذاتها مشاكل مماثلة سهّلت قبول هذه التأثيرات ، ففُسّرت ووصِفت بفضلها . فلا بدّ إذن من أن يُقابل استعدادٌ داخليّ التأثيرَ الخارجيّ . ويرى **جيزه** أنّ موقع ذلك كان في تقليد صهيون . فالله ، بنقل تابوت العهد إلى جبل صهيون ، قد تملّك قطعة من الأرض ، ودخل في مساحة هذا العالم . فكان مصير-أرضيّ ، وسكنى لله متواضعة . لذلك ابن داود الذي نُصّب على جبل صهيون هو ، في الوقت نفسه ، ابن الله . أجل ، لا يفهم الكتاب المقدّس البنوّة الإلهيّة بوجه طبيعيّ كما يفهم العالم المجاور ، بل في إطار الإيمان التاريخيّ

بالاختيار ، وبالتالي بمعنى لأسطوريّ ، يمكن وصفه بالحريّ بالتبنّي [٢٧] .

كان كلّ داوديّ ، بالتنصيب على العرش والتبنّي كابن لله ، يقبل مع ذلك معطفًا عريضًا جدًّا بالنسبة إليه . فكان هناك بين علائق القوّة الحقيقيّة والمزاعم المعلنة تباين كبير . لذلك كان يجب عند كل تنصيب أن يُطرح المشكل : " **هل أنت مَن يجب أن يأتي أو علينا أن ننتظر آخر ؟** " . وعليه كانت ملكيّة داود تُعيد إلى ما هو أبعد منها . كانت الوعد بتحقيق أمرٍ مستقبليّ فقط . كان عليها أن تبعث الرجاء بمجيء ابن جديد لداود ، يكون حقًّا ابن الله ويأتي نهائيًّا بالسلام والخلاص العامّ [٢٨] .

بالمعنى الحقيقيّ الحصريّ لم يرَ الرجاء الماسيّانيّ النور إلاّ في شقاء مرحلة النفي ، بعد كارثة تهديم أورشليم ، وبعد سقوط المَلكيّة التاريخيّة . فعندئذٍ اتّخذت كلّ تصوّرات الخلاص بُعدًا مَعَاديًّا عامًّا . وأصبحت الآن الأعمال العظيمة ، الخروج وميثاق العهد في سيناء وإنشاء المَلكيّة الداوديّة ، تُوجَّه أكثر فأكثر نحو المستقبل [٢٩] . بسبب هذا المُنطلق ليست الفكرة الماسيّانيّة تشريعًا لعلائق سلطويّة موجودة ، بل بالحريّ مُقابِلاً انتقاديًّا–وهميًّا للاختبارات التي كان إسرائيل قد أجراها مع ملوكه التاريخيّين ومع المؤسّسات السياسيّة لسلطات احتلاله [٣٠] .

وفي الحالة الخاصّة كانت الترجّيات الماسيّانيّة تتّخذ أشكالاً متنوّعة . وأهمّها *نبوءة عمّانوئيل* (l'oracle de l'Emmanuel) في أشعيا . القول الذي وُجّه إلى آحاز " **إنّ الصبيّة تحبل وتلد ابنًا** " (أشعيا ٧: ١٤) كان في الأساس قولاً فيه حكم على بيت داود الخائن العهد . وصار من بعد الوعد الخلاصيّ بملك جديد ماسيّانيّ . " **لأنّه قد وُلد لنا ولد وأُعطي لنا ابن فصارت رئاسته على كتفه ودُعي اسمه عجيبًا مشيرًا إلهًا جبّارًا أبا الأبد رئيس السلام . لنموّ الرئاسة ولسلام لا انقضاء له على عرش داود ومملكته ، ليُقرّها ويوطّدها بالإنصاف والعدل من الآن وإلى الأبد** " (أشعيا ٩: ٦ ...) . ويضيف أشعيا ١١: ٢ وعد الروح . وتضاف إلى السلام بين الشعوب رؤية سلام كونيّ شامل (أشعيا ١١: ٦ –٩) . ويستعيد النبيّ *زكريّا* هذا الترجّي لملك سلام صِدّيق وديع فقير : " **ابتهجي**

يا بنت صهيون ، واهتفي يا بنت أورشليم ، هوذا ملكك يأتيك صِدّيقًا ، مُخلّصًا وديعًا راكبًا على أتان وجحش ابن أتان ... ويتكلّم بالسلام للأمم ، ويكون سلطانه من البحر إلى البحر ، ومن النهر إلى أقاصي الأرض " (زكريّا ٩: ٩؛ راجع إرميا ٢٣: ٥؛ ميخا ٥: ١ ...) . وهذه النزعة الروحانيّة أدّت إلى رجاء ماسيّانيّ مزدوج : فبجانب ممسوحٍ داود ، يظهر الماسيّا كبير الكهنة (زكريّا ٤: ١-١٤) ، وهذا الرجاء بقي لاحقًا عند جماعة قمران . عند حزقيال يرتبط الوعد بأنّ يهوه يكون الراعي المَعَاديّ لشعبه برجاء إقامة راعٍ واحد ، خادم لداود (٣٤: ٢٣) . وفي زمن اضطهاد المكّابيّين فقط أخذ الرجاء الماسيّانيّ ملامح صورة شخصيّة فرديّة . ويظهر الماسيّا الآن كأنّه المُقاتل ، بل الشهيد (زكريّا ١٣: ٧) . وبجانبه هناك الماسيّا الفرّيسيّ للمحافظة على الشريعة [٣١] . وأخيرًا ، *في الأدب الرؤيَوي* الذي يبدأ مع دانيال ٧ ، تختلط صورة الماسيّا بصورة ابن البشر الرؤيويّة . فليس هو فقط باعث عهد جديد ، بل دهر (*aion*) جديد ، أي بداية جذريّة ، لا وطنيّة فحسب ، بل كونيّة شاملة ، ذات صفة جديدة بعد سقوط الدهر القديم . صورة ابن البشر هذه ، بحسب أقوال كتاب أخنوخ المجازيّة ، ستوهب روح الحكمة [٣٢] . (راجع من قبل يشوع بن سيراخ ٢٤: ١٠...) .

الداوديّة ، والنبويّة ، ولاهوت الحكمة ، والرؤيويّة ، كلّ هذه النزعات تجد تمامها في يسوع المسيح ، الماسيّا الفقير ، المسالم ، المتواضع ، والمتألّم ، ابن البشر الآتي ، الذي بكونه الكلمة (*Logos*) هو الحكمة بالذات . ففيه حقّق الله بطريقة نهائيّة وعد صهيون . وفيه دخل الله نهائيًّا في التاريخ ، ليقيم سلطانه كمملكة للحرّيّة في المحبّة . يسوع المسيح هو خلاصة رجاء العهد القديم وفي الوقت عينه تجاوزه [٣٣] . ولكن ما هو إذن الجديد في العهد الجديد ؟ وما هو الشيء الخاصّ بالمسيحيّة ؟

ظهور يسوع الناصريّ وكرازته

هناك اليوم بين مفسّري الكتاب المقدّس إجماع عريض جدًّا على فكرة أنّ

مسيحانيّة العهد الجديد [٣٤] منطلقُها وعلّتها الأولى هما في اعتقاد تلاميذه هذا : أنّ يسوع المصلوب قد أُقيم من بين الأموات . وتبعًا لذلك لم يتمّ اعتراف بالإيمان المسيحانيّ جليّ قبل الفصح . وكلّ ألقاب المجد المسيحانيّة الكتابيّة : المسيح (الماسيّا) ، المخلّص ، عبد الله ، ابن الله ، هي تأكيدات اعترافات ظهرت بعد الفصح ، لم يدّعها المسيح لنفسه بصراحة . ما عدا مفهوم ابن الله الذي ، في الأناجيل ، لا يوجد سوى مرّة واحدة ، إلاّ على لسان يسوع ، ولكنّه لم يُسترجع في الاعترافات الإيمانيّة اللاحقة .

في صُلب كرازة وظهور يسوع نفسه لا يوجد شخصه وإنّما ملكوت الله الآتي . ومرقس (١: ١٤) يلخّص ، بسلطان ، هذا المضمون المركزيّ الذي يشمل كلّ الباقي : " **لقد تمّ الزمان ، واقترب ملكوت الله . فتوبوا وآمنوا بالإنجيل** " . وقد جرت مرارًا محاولات لإقصاء رسالة ملكوت السماوات عن موقعها المركزيّ في كرازة يسوع . والموضوع ، بالنسبة إلى يسوع بحسب **هارناك** ، هو الله الآب وقيمة النفس البشريّة غير المحدودة [٣٥] . ويرى **كونتسلمان** أنّ كرازة يسوع ، وعقيدة الله ، والمَعاديّة ، تقوم الواحدة بجانب الأخرى في استقلاليّة نسبيّة [٣٦] . ومع ذلك باستطاعتنا إظهار صلة داخليّة بين هذه المواضيع كلّها ورسالة يسوع في شأن ملكوت الله ، وأنّ هذا هو لُبّ كرازة يسوع وإطارها كلّها [٣٧] .

في العهد القديم ملكوت الله صيغة مجرّدة ومتأخّرة نسبيًّا للعبارة : " **يهوه هو ملك – صار ملكًا** " (مزمور ٩٣: ١؛ ٩٦: ١٠؛ ٩٧: ١؛ ٩٩: ١) [٣٨] . وينتج من ذلك أنّ المقصود بملكوت الله ليس أوّلاً ملكوتًا بمعنى مساحة يسود عليها الله ، بل سيادة الله الحاليّة في التاريخ ، والكشف عن ألوهيّة الله . وسيادة الله هذه مرتبطة منذ العهد القديم بسيادة العدل والسلام والحياة . ويدخل في مفهوم السيادة أو ملكوت الله كلّ تاريخ الوعد والرجاء في العهد القديم . ويستعيده يسوع بوعي : " **إنّ العمي يبصرون ، والعرج يمشون ، والبرص يطهرون ، والصمّ يسمعون ، والموتى يقومون ، والمساكين يُبشّرون** " (متّى ١١: ٥) . ولكنّ يسوع يربط كذلك رسالته عن ملكوت الله بالتمثيل الرؤيويّ للدهر (*aion*) الجديد . والاتّحاد

بين المفهومين يبدو جليًّا عندما يصف يسوع ملكوت الله أيضًا مثل مكان للخلاص يمكن أن يورث (متّى ٢٥: ٣٤) ، ويمكن دخوله (مرقس ٩: ٤٦) . واستعادة هذا التصوّر الرؤيويّ يتضمّن أمرَين : من جهة ، يبدو جليًّا أنّ سيادة الله هي بكاملها في الأصل من فعل الله ، فلا نستطيع أن نباشرها أو أن نحقّقها . وهي ليست عالمًا أفضل ، بل هي العالم الجديد . وليست هي أيضًا الخير الأعظم ، ولا ملكوت العقل والحرّيّة ، كما كان يريد اللاهوت الليبيراليّ ، ولا وهمًا اجتماعيًّا سياسيًّا ، كما يدّعي أحيانًا لاهوتيّون سياسيّون قدامى وجُدد . ومن جهة ثانية ، إنّ رسالة ملكوت الله عندما تُفهم في الأفق الرؤيويّ ، تسترجع لا سعي إسرائيل ورجاءه فحسب ، بل السعي البشريّ إلى السلام والحرّيّة والعدالة والحياة . إنّها البداية الجديدة المطلقة ، التي لا يهبها إلاّ الله . ولكنّ هذه الجدّة تكمّل القديم بامتياز . *إنّ الكشف عن ألوهيّة الله تعني في الوقت نفسه تحقيق إنسانيّة الإنسان ، خلاص العالم* . لذلك فيسوع ، في إطار كرازته بملكوت الله ، خصوصًا في أمثاله ، يستطيع استعادة اكتشاف العالم كخليقة ، وإعلان الله كسيّد لكلّ الحقيقة . ومعجزات يسوع ، التي لا يمكن التشكيك في نواتها التاريخيّة ، هي علامات واستباقات لهذا العالم الجديد السليم والمُصالَح .

ملكوت الله إذن يأتي من الله وحده ، وهكذا يُخلّص العالم ، ولكنّ ذلك لا يعني أنّ فعل الله يقمع فعل الإنسان . إنّ مجيء ملكوت الله يحفز بالعكس الفعل البشريّ ويجعله مُمكنًا ومُحرَّرًا . وهذا لا يعني أيضًا أنّ في استطاعتنا أن نعتزم ونحقّق ونبني ملكوت الله . إنّه صنع الله . ولكن بما أنّه فعل الله الخلاصيّ للإنسان ، فهو لا يمرّ فوق الإنسان . لذلك مجيء الله الحسّيّ مرتبط بالتوبة والإيمان . وجواب الإنسان عنصر تكوينيّ لمجيء ملكوت الله . فهو لن يدخل قطعًا في تاريخنا إذا لم يدخل في قلوبنا ، وذلك يعني أيضًا في حرّيّة الإيمان . *وعليه فالملكوت هو بكامله صنع الله وصنع الإنسان* . ولكنّه ليس فعلاً عُنفيًّا ، ويأتي لأنّ الإنسان يقبل العطيّة وينقلها هو نفسه . يقوم ملكوت الله بمجيء المحبّة الخالية من العنف في العالم .

بهذا بلغنا إلى ما يجعل *الجِدّة في كرازة يسوع بملكوت الله* . فيسوع يُعلن

ملكوت الله لا تحت *شعار الدينونة* كما كان يفعل يوحنّا المعمدان ، بل تحت *شعار النعمة والغفران والرحمة والمحبّة* . إنّه يعلن الله كـأب يحـبّ البشـر ، ويغفـر الخطايـا ويجعل الخطأة أبناء (لوقا ١٥) . محبّة الله هذه المشفقة والراحمة هي بلا شـروط . أجل ، يسوع يفكّر أنّه لم يُرسَل إلاّ إلى إسـرائيل ، ولكـنّ غيـاب شـروط الخـلاص الذي يُعلنه هو المرتكَز والمنطلَق الموضوعيّان للكـرازة الرسـوليّة بعـد الفصـح ، الـتي جعلت الخلاص يتفلّت من شروط الانتماء إلى إسرائيل وبالتالي من الشـريعة اليهوديّـة . وهكذا *فبولس* ، وإن لم يعرف يسوع ، قد فهمه أكثر مـن أيٍّ آخـر ، عندمـا نقـل رسالته من المَلَكيّة إلى البرارة الإلهيّة بالإيمان وحده . *ويوحنّا* ، بطريقة أخرى ، فهـم جيّدًا معنى كرازة يسوع عندما لخّص كلّ شيء في العبارة : " **الله محبّـة** " (يوحنّـا الأولى ٤: ٨؛ ١٦) .

ليس الجديد في رسالة يسوع مضمونه فحسب ، بـل ، علـى الخصـوص ، أنّـه ربط بلا انفكاك قضيّته بشخصه . فالقول كان دومًـا : " **الآن** " ، " **اليـوم** " (راجـع لوقا ٤: ٢١؛ ١٠: ٢٣...؛ متّى ١١: ١٥) . والصلة بين القرار لمصلحـة شـخصه ورسالته والقرار المَعَاديّ لابن البشر عندما يأتي للدينونة تظهر جليًّا جـدًّا في مرقـس ٨: ٣٨ : " **لأنّه من استحيا بي وبكلامي في هذا الجيل الفاجر الخـاطئ يسـتحيي به ابن البشر متى جاء في مجد أبيه مع الملائكة القدّيسين** " . في قرار الإيمان وعـدم الإيمان تتمّ منذ الآن الدينونة الأخـيرة . وقضيّـة الله حـاضرة منـذ الآن وفاعلـة ، في ظهور يسوع وكرازته وكلّ شخصيّته . وفيه حركة التنازل التي بدت خطوطهـا في العهد القديم كلّه ، وصلت إلى ذروتها . في يسوع المسـيح دخـل الله نهائيًّـا في مكـان هذا العالم وزمانه . لذلك تحقّقت فيه الآمال الداوديّة لمملكة مَعَاديّة والمواعيد النبويّة .

فيسوع ، وإن لم يدّعِ صريحًا بألقاب المجد المسـيحانيّة ، وإن لم يقـل خصوصًـا عن نفسه إنّه ابن الله ، فهذا الادّعاء ، مع ذلـك ، مُعبَّر عنـه بطريقـة غـير مباشـرة وضمنيّة بجلاء تامّ . ويمكن أن تظهر *مسيحانيّة* يسوع هـذه *غـير المباشـرة بأسـاليب متنوّعة* :

الأسلوب الأوّل ينطلق من كرازة يسوع . لأوّل وهلـة ، يبـدو يسـوع كرابّـيّ

ونبيّ ، أو معلّم الحكمة . ولكنّا إذا دقّقنا النظر لا يسعنا إلاّ أن نرى اختلافات تميّزه من الفئات الثلاث الأخرى . هذا الاختلاف رآه أيضًا بوضوح معاصرو يسوع . كانوا يتساءلون مبهوتين : " **ما هذا ؟ إنّه تعليم جديد ، تعليم مَن له سلطان** " (لوقا ١: ٢٢ و٢٧ وغيرها) . وعندما يقابل كلام العهد القديم بقوله : " **أمّا أنا فأقول لكم** " (متّى ٥: ٢٢ و٢٨ وغيرها) ، فهو لا يريد فقط تفسير شريعة العهد القديم بسلطان ، إنّه يتجاوزها في الوقت عينه . ويسوع بقوله : " **أمّا أنا فأقول لكم** " يضع كلامه بجانب ، بل فوق ، " **ما قيل للأقدمين** " ، أي ما قاله الله نفسه في العهد القديم . ويسوع ، بقوله : " **أنا أقول لكم** " ، يدّعي إذن أنّه ينطق بكلام الله النهائيّ . ويسوع يتكلّم بطريقة تختلف عن طريقة الأنبياء . فهو لا يقول أبدًا : " **هكذا يقول الربّ** " ، " **كلام يهوه** " . وبخلاف الأنبياء لا يُميّز يسوع كلامه من كلام الله . يقول بكلّ بساطة : " **آمين ، آمين . أمّا أنا فأقول لكم** " . فهو يفهم نفسه علانيةً كأنّه *الفم الناطق لله، وكأنّه صوت الله* . ومثل هذا الادّعاء عند اليهود أمر لم يسمع به قطّ .

الأسلوب الثاني الذي يمكّن من إظهار المسيحانيّة المضمَرة عند يسوع نفسه يقوم على الانطلاق من مظهر يسوع وسلوكه . فمن الملامح الأكثر ثبوتًا في مظهر يسوع عادتُه تناولَ طعامه مع الخطأة والعشّارين : فقد كان يألف إذن مَن كانوا يُسمّونهم حينئذٍ " الذين بلا إله " (les sans-Dieu) . فشُتم بسبب ذلك ووُصف بصاحب الخطأة والعشّارين (متّى ١١: ١٩) . وسلوكه لم يكن له سوى علاقة غير مباشرة بانتقاد المجتمع وتغييره . في الشرق ، المُشاركة في المائدة معناها المشاركة في الحياة ، وعند اليهود خصوصًا المشاركة أمام وجه الله . وأخيرًا كلّ وليمة هي استباق للوليمة المَعاديّة والمشاركة المَعاديّة مع الله . وعليه فولائم يسوع مع العشّارين والخطأة هي أيضًا ولائم مَعاديّة ، بواكير وليمة الخلاص في آخر الأزمنة . إذن يسوع يقبل الخطأة إلى مائدته ، يقبلهم بطريقة غير مباشرة في المشاركة مع الله . وسلوك يسوع هذا إزاء العشّارين يتضمّن من جديد ادّعاء مسيحانيًّا لم يُسمع به . و يسوع يعبّر عن ذلك بنفسه بطريقة غير مباشرة : عندما أوخذ بسبب سلوكه مع الخطأة

(لوقا ١٥ : ٢) ، يروي مثَل الابن الشاطر الذي هو في حقيقة الأمر مثَل محبّة الآب الرحيمة (لوقا ١٥ : ١١-٣٢) . إذن يماهي يسوع عمله مع عمل الله إزاء الخطأة . ويتصرّف يسوع كمَن يقوم مقام الله . فيه وبه تتمّ محبّة الله ومغفرته . وهنا لم نبقَ بعيدين جدًّا عن كلمة يوحنّا : " **من رآني رأى الآب** " (يوحنّا ٤ : ١٩) .

هناك أيضًا *أسلوب ثالث* يمكّن من إظهار حضور مسيحانيّة مُضمَرة عند يسوع الأرضيّ : دعوة يسوع إلى اتّباعه . من الثابت في التاريخ أنّ يسوع قد جمع حوله حلقة من التلاميذ وأنّ اختيار الاثني عشر ، خصوصًا ، يعود إليه . وهنا يتصرّف يسوع كَرابّيّ يهوديّ يجمع تلاميذ حوله . ولكنّ هناك فوارق تميّز مدرسة الرابّيّين من مدرسة يسوع . هناك فارق في البداية بأنّه لا يمكن ، عند يسوع ، الترشّح للدخول في حلقة التلاميذ . كان يسوع يختار بحرّيّة وبسلطان " **الذين أرادهم** " (مرقس ٣ : ١٣) . وليس هناك ، كما عند الرابّيّين ، علاقة موقّتة بين معلّم وتلميذ ، إلى حين يصبح التلميذ القديم هو ذاته مُعلّمًا . ليس من معلّم إلاّ واحد (متّى ١٠ : ٢٤...؛ ٢٣ : ٨) . لذلك فتعلّق تلاميذ يسوع بمعلّمهم أطول ممّا عند الرابّيّين . فهم يشاركونه في مسيرته المتنقّلة دون ملجإ ثابت ، وفي مصيره الخَطِر . هناك مشاركة حياتيّة تامّة ، ومشاركة مصيريّة في الربح والخسارة . واتّخاذ القرار باتّباعه يعني ، في الوقت ذاته ، قطع كلّ الروابط ، ووجوب " **ترك كلّ شيء** " (مرقس ١٠ : ٢٨) . والموضوع ، في النهاية ، تعريض الرأس والعنق للخطر ، وفي الواقع للمشنقة (٨ : ٣٤) . وهذا الالتزام الجَذريّ والكامل لاتّباع يسوع يوازي اعترافًا إيمانيًّا به . لذلك ليس هناك فقط استمراريّة مواضيع في الاعتراف بين الزمن الذي سبق الفصح والزمن بعده ، بل أيضًا استمراريّة اجتماعيّة بين فريق التلاميذ الذي قبل الفصح والذي بعده .

يبقى *أسلوب رابع* . المرجع الأهمّ لمسيحانيّة غير مباشرة عند يسوع نفسه هو دُعاء يسوع لله . من الثابت أنّ يسوع قد دعا الله كـ " **أبّا** " وفعل ذلك بطريقة خاصّة . وما هو خاصّ أيضًا هو الفرق الذي يجعله دائمًا بين " **أبي** " (مرقس ١٤ : ٣٦...؛ متّى ١١ : ٢٥...) و" **أبيكم** " (لوقا ٦ : ٣٦؛ ١٢ : ٣٠ و٣٢) أو " **أبيكم**

السماويّ " (مرقس ١: ٢٥...؛ متّى ٢٩: ٩) . فهو لا ينضمّ أبدًا إلى التلاميذ ليقول : " **أبانا** " . وأبانا (كما وردت) ليس فيها صعوبة ، إذ يقال هنا " **متى صلّيتم فقولوا** " (لوقا ١١: ٢؛ متّى ٦: ٩) . وهذا الاستعمال ثابت بالتالي في خلال جميع طبقات العهد الجديد حتّى الصيغة المدرسيّة في إنجيل يوحنّا : " **أبي وأبوكم** " (يوحنّا ٢٠: ١٧) . وهناك أسباب كافية للاعتقاد بأنّ هذا التمييز يرجع في مضمونه إلى يسوع نفسه . وفي هذا الـ " **أبي** " الحصريّ تعبير عن علاقة استثنائيّة ليسوع با لله ، يستحيل نقلُها . وهذا الاستعمال يبيّن وعيه الخاصّ كابن . هل ادّعى أو لم يدّع لنفسه بوضوح اسم الابن ؟ ما هو معبَّر عنه في أسلوب الكلام هذا هو الآتي : إذا كان الجميع أبناء ا لله (متّى ٥: ٩ و٤٥) ، فهو ابن بنوع خاصّ ووحيد . إنّه " **الابن** " الذي وحده يجعلنا أبناء وبنات لله .

بهذا المدخل غير المباشر إلى مسيحانيّة الابن نستطيع ليس فقط أن نقيم أساسًا جديدًا وتبريرًا للمسيحانيّة العقيديّة التقليديّة ، التي هي أيضًا تلك التي يشهد بها العهد الجديد بعد الفصح ، بل نكون قد ربحنا أيضًا موضوعيًّا *موقعًا مسيحانيًّا جديدًا* . وذلك من وجهتي نظر : أوّلاً نحن لم نعد ننطلق ، كمسيحانيّة الطبيعتَين في المجمع الخلقيدونيّ ، من مسألة العلاقة بين الطبيعة البشريّة والطبيعة الإلهيّة في يسوع المسيح . بل نؤسّس بالحريّ عقيدة الطبيعتَين بصورة غير مباشرة وموضوعيًّا على علاقة يسوع بأبيه [٣٩] . فيسوع في كيانه البنويّ هو كلٌّ با لله وكلٌّ لله . وتوجّه يسوع نحو الآب يفترض أنّ الآب يلتفت إلى يسوع . علاقة يسوع بالآب تتضمّن علاقة سابقة للآب به ، تواصل ا لله الذاتيّ به . *وما مسيحانيّة الابن اللاحقة شيئًا آخر سوى التفسير والترجمة لما هو خفيّ في الطاعة البنويّة وفي تقدمة يسوع البنويّة الذاتيّة* . وما كان يسوع يحياه قبل الفصح على مستوى الوجود أصبح يُعبَّر عنه بعد الفصح بطريقة كيانيّة . ليس هذا كلّ شيء . والانطلاق الجديد من مسيحانيّة غير مباشرة يُمكّن ، *ثانيًا* ، *من أن نجمع معًا منذ البداية المسيحانيّة والخلاصيّة* . فيسوع هو نمط وجود المحبّة الإلهيّة التي تُعطي ذاتها وتندفق ، وهو ذلك بالنسبة إلينا . لا يمكن بالتالي فصل وجود يسوع عن رسالته ووظيفته ، وبالعكس تفترض وظيفته

من قبل وجوده. *الوجود والرسالة*، مسيحانيّة *الذات ومسيحانيّة الوظيفة لا يمكن أن تتعارضا، بل لا يمكن أن تُفصَلا، وكلٌّ منهما يشترط الآخر. وظيفة يسوع ووجوده لأجل الله ولأجل الآخرين هو في الوقت نفسه ذاته*.

وعليه فمسيحانيّة يسوع الأرضيّ هي خلاصة شخصيّة لرسالته عن ملكوت الله الآتي كملكوت الحرّيّة. إنّه ملكوت الله هذا بالذات. لذلك ليس بالإمكان من الآن فصاعدًا الكلام على الله دون الاعتداد بيسوع. والله يتحدّد في يسوع بطريقة مَعَاديّة-نهائيّة كأبي يسوع المسيح. لذلك فيسوع المسيح هو من ذات الله السرمديّة. يسوع بشخصه هو التفسير النهائيّ للمشيئة والذات الإلهيّتَين. فيه دخل الله نهائيًّا التاريخ.

يجب أخيرًا أن نذكر *أمرًا جديدًا* ثالثًا، في مظهر يسوع وكرازته، وهو على الأرجح *الأكثر حسمًا: الصليب*. جدّة الصليب الثورويّة والعثرة الحقيقيّة لليهود والوثنيّين (كورنتس الأولى ١: ٢٣) تظهران بجلاء عندما نلحظ الرجاء الماسيّانيّ اليهوديّ الشعبيّ والازدراء والاشمئزاز اللذَيْن شعر بهما الرومانيّون إزاء عقاب الموت على الصليب [٤٠]. صحيح أنّ كثيرًا من المُفسّرين يفكّرون اليوم أنّ يسوع نفسه لم يفهم موته كحدَث خلاصيّ [٤١]. ولكن بالإمكان، مقابل ذلك، أن نلفت إلى أنّ الموت العنيف كان في سياق منطقيّ مع ظهوره وكرازته. من المحتمل أنّ يسوع كان يستشعر من قبل نهايته العنيفة. فعَداوة مناوئيه وقصدهم نَصْب الفخاخ له كانا واضحَين جدًّا. وكان نُصْب عينيه مصير الأنبياء، وعلى الخصوص مصير يوحنّا المعمدان. وكان يعرف أناشيد خادم يهوه في أشعيا-الثاني، والأفكار اليهوديّة المتأخّرة عن موت الصِدّيق (حكمة ٢: ٢٠)، ومعناه التكفيريّ (الملوك الثاني ٧: ١٨ و٣٧...؛ ٦: ٢٨... ؛ ٧ : ٢٢). وبما أنّه كان يفهم وجوده كلّه كطاعة للآب وكخدمة للبشر، فمن المحتمل أنّه استعمل إمكانات التفسير هذه التي تتمثّل له. وإلاّ فكيف نستطيع أن نفسّر تفسيرًا آخر إعلان الجماعة الأولى باكرًا جدًّا الصليب كفعل فداء. وكانت هذه الحال على الخصوص في تقليد وليمة الربّ (مرقس ١٤: ٢٢-٢٥؛ كورنتس الأولى ١١: ٢٣-٢٥) وفي الكلام على الفدية

(مرقس ١٠ : ٤٥) . وهناك احتمال كبير أن يرجع هذان المقطعان بمضمونهما الأساسيّ إلى يسوع نفسه [٤٢] .

رسالة يسوع عن الملكوت والفهم الخلاصيّ لموته لا يتعارضان إطلاقًا ويتنافيان . بالعكس ، *إنّ موت يسوع العنيف هو بوجه من الوجوه الشكل الحسّيّ لانقطاع الدهر القديم* . هنا تستسلم القدرة الإلهيّة الكلّيّة تماماً لأقصى العجز . هنا يأخذ الله على عاتقه الوضع البشريّ ، مصير الإنسان حتّى نتيجته الأخيرة . الله يسلّم ذاته للتخلّي الإلهيّ . ومن الآن فصاعدًا ليس من وضع بشريّ محروم كلّيًا من الله ومن الخلاص . وبهذا المعنى ليس موت يسوع على الصليب النتيجة القصوى لموقفه الشجاع فحسب ، بل هو خلاصة رسالته وجُملتها . موت يسوع على الصليب هو التفسير الأخير لما كان شاغله الوحيد : مجيء ملكوت الله المَعاديّ . هذا الموت هو صيغة تحقيق ملكوت الله في ظروف هذا الدهر ، وسيادة الله في العجز البشريّ ، والغنى في الفقر ، والمحبّة في الاستسلام ، والملء في الفراغ ، والحياة في الموت .

مسيحانيّة الابن في العهد الجديد

حالاً بعد موت يسوع أعلن العهد الجديد أنّ يسوع قد أُقيم ابنًا لله بعد موته بقيامته وتمجيده (روما ١ : ٣...) ، وأنّه هو القائم في صورة الله (فيلبّي ٢ : ٦) هو الابن الذي أرسله الله إلى العالم (غلاطية ٤ : ٤؛ روما ٨ : ٣) . إنّ القول بابن الله بالنسبة إلى بولس هو المضمون المركزيّ لإنجيله . وهو يدعوه ببساطة : " **إنجيل ابنه** " (أي الله) (روما ١ : ٩) . ويوحنّا يعيد باختصار اعتراف العهد الجديد في مقدّمة إنجيله ، مُعلنًا يسوع المسيح كلمة الله ، الذي هو منذ البدء معه ، بل الذي هو الله (يوحنّا ١ : ١) ، والذي في ملء الزمان صار بشـرًا (يوحنّا ١ : ١٤) . ونجد في آخر إنجيله الاعتراف الذي يعيد باختصار كلّ شيء : " **ربّي وإلهي** " (يوحنّا ٢٠ : ٢٨) .

كيف استطاع هذا التطوّر أن يتمّ ؟ اللاهوت الليبيراليّ مُمَثّلاً بـ **هارناك** يرى في ذلك انحسارًا للمسيح التاريخيّ لمصلحة المسيح النظريّ والعقيديّ الموجود من

قبل . " **يبدو أنّ الإيمان الحيّ قد تحوّل إلى اعتراف يجب الإيمان به ، التخلّي ليسوع في المسيحانيّة** " [٤٣] . لذلك كان **هارناك** يقتضي الرجوع إلى إنجيل يسوع ببساطة . مدرسة تاريخ الأديان ، التي لخّص **بولتمان** مرّةً أخرى أيضًا أطروحاتها [٤٤] ترى أنّ " هلّنة " الإنجيل التي بدأت منذ العهد الجديد ، قد تمّت باستعادة أسباب التقوى والفلسفة اليونانية [٤٥] . وكان رجوع ، بحسب الحالات ، إلى مُوازيات مُقتبسَة من الميثولوجيا أو الفلسفة اليونانيَّتين ، ومن الديانات ذات الأسرار ، وتصوّرات رجال مزعومين إلهيّين (θεῖοι ἄνδρες) أو – خصوصًا – من الأسطورة الفدائيّة الغنوصيّة . في أثناء ذلك ثبت أنّ جميع هذه الأطروحات هي أساطير وهميّة لا علاقة لها بالعلم الصحيح . ليس عندنا مصادر عن الديانات ذات الأسرار وعن الغنوصيّة إلاّ منذ القرنَين الثاني والثالث بعد المسيح . ولا شيء يجيز لنا إسقاط هذه الشهادات على ما قبل ، في القرن الأوّل ، واستحداث تأثير في المسيحيّة الأولى . وبإمكاننا التساؤل : أوَلم تكن هذه المصادر هي التي بالحريّ تأثّرت بالمسيحيّة !

ويختلف الأمر جدًّا بالنسبة إلى تأثيرات بيئة العهد القديم اليهوديّة . إنّ لقب " **ابن الله** " قائم متينًا في ماسيّانيّة العهد القديم الملكيّة [٤٦] . ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن يتمكّن المزموران ٢ و ١١٠ المَلكيّان من أن يصيرا الركيزتَين الأكثر أهمّيّة للبرهان الكتابيّ المسيحانيّ في الكنيسة الأولى . جاء في المزمور ٢: ٧ : " **أنت ابني ، أنا اليوم ولدتك** " (راجع المزمور ١١٣: ٣) . وفي العهد الجديد تبدو البنوّة الماسيّانيّة الداوديّة وبنوّة يسوع الإلهيّة بالتساوي على صلة وثيقة ، (روما ١: ٥...؛ لوقا ١: ٣٢-٣٥) . ولا بدّ من أن يكون يسوع ، عندما دعا نفسه ابن الإنسان ، قد فكّر أيضًا في المقولات الرؤيويّة عن التمجيد والوجود السابق ، كما نجد ذلك مثلاً في كلام كتاب أخنوخ وفي عزرا ٤ [٤٧] . ولكنّ الأمر الأهمّ هو ، مع ذلك ، تصوّر الحكمة كأنّها شخص موجود من قبل وحاضر عند الخلق (إرميا ٨: ٢٢...) يبحث في كلّ مكان في العالم عن موضع يسكن فيه ، ولكنّه لا يجده إلاّ في إسرائيل على جبل صهيون (يشوع بن سيراخ ٢٤: ٨-١٢) . التوازي واضح مع تصوّر الكلمة (*logos*) في مقدّمة إنجيل يوحنّا [٤٨] . وتظهر مؤلّفات

الفيلسوف الدينيّ اليهوديّ **فيلون الإسكندري** كم كان سهلاً أن تتمكّن هذه النظريّة اليهوديّة في شأن الحكمة من أن تتزاوج مع الأفكار الفلسفيّة اليونانيّة . وعليه ، ففي اليهوديّة بين العَهدين كانت جاهزة جميعُ الأجزاء الأساسيّة لبناء مسيحانيّة العهد الجديد .

ومع هذا ، فلا نستطيع ببساطة استنتاج مسيحانيّة العهد الجديد من تلك التصوّرات اليهوديّة . *إنّ لها سِمة خاصّة تمامًا وهي تجديد لا شَبَه له* [٤٩] . فرسالة تمجيد المصلوب ووجوده السابق كان لليهود كما لليونانيّين معثرةً لا تُحتمَل . لذلك لا يمكن البحث عن الأساس الحقيقيّ لمسيحانيّة العهد الجديد إلاّ في كرازة وظهور يسوع التاريخيّ نفسه ، كما في اختبار الفصح ورسالته ، اللذين يتغلّبان على معثرة الصليب . ويقين جميع المفسّرين ، على وجه التقريب ، أنّه من الواجب النظر إلى *رسالة قيامة المصلوب وتمجيده كأنّها مُنطلَق التطوّر المسيحانيّ في العهد الجديد* .

من هذا المُنطلَق جاءت مسيحانيّة الابن في العهد الجديد بضرورة حتميّة . والقوالب التي كانت توفّرها فلسفة الدين كانت تُستخدَم ، إن صحّ التعبير ، بطريقة ثانويّة ، للتعبير عن اهتمام هو في الأصل مسيحيّ . فقد تبيّن أنّ تأكيد الوجود السابق ليس فقط مفيدًا ، بل ضروريّ لدعم علاقة البنوّة الوحيدة ليسوع بأبيه ، التي تتبيّن في دعاء الله " أبًا " . كان تأكيد الوجود السابق وحده يتيح إثبات أنّ الله نفسه كان له حضور في حياة يسوع الأرضيّة ، وفي صليبه وقيامته ، وأنّ الله نفسه ، في يسوع المسيح ، كشف عن ذاته بطريقة مَعَاديّة-نهائيّة . *فالسّمة المَعَاديّة لشخص يسوع المسيح وعمله كانت تقتضي طبيعيًّا تأكيد أنّ يسوع هو من ذات الله السرمديّة* . وإلاّ لما استطاع يسوع أن " يحدّد " الله بطريقة مَعَاديّة نهائيّة . وعلاوةً على ذلك ، فإنّ الدلالة العامّة ليسوع المسيح ، الذي هو ليس إتمام العهد القديم فقط ، بل الحقيقة كلّها ، لن تستطيع أن تجد التعبير عنها إلاّ هكذا . وهذا يُظهر أنّ المقصود في تأكيدات العهد الجديد في شأن ابن الله ليست أفكارًا نظريّة فحسب ، بل تأكيدات خلاصيّة موضوعها السّمة النهائيّة الغالبة والشاملة للخلاص . يجب القول : إنّ يسوع المسيح هو ابن الله الوحيد ، الذي يجعلنا أبناء الله (روما

٨: ١٤-١٧؛ غلاطية ٣: ٢٦؛ ٤: ٥) ، وفيه سبق فحدّد أن نكون " **مشابهين لصورة ابنه** " (روما ٨: ٢٩) .

يمكن بسهولة دعم هذه الأطروحات بأهمّ الاستشهادات المسيحانيّة عن الابن في العهد الجديد . ويمكن ، في الوقت عينه ، إظهار أنّ مسيحانيّة الابن هذه ليست فقط ناتجة لاحقًا من تطوّر العهد الجديد ، بل هي موجودة حتّى في الطبقات الأولى ، السابقة لبولس ، من العهد الجديد . ويتّفق المفسّرون على أنّ في روما ١: ١٣... يوجد مِثْل هذا الاعتراف السابق لبولس : " **المولود بحسب الجسد من ذرّيّة داود ، المُقام بحسب روح القداسة في قدرة ابن الله بقيامته من بين الأموات** " [٥٠] . هذه المسيحانيّة القديمة بدرجتَين تواجه الكرامة المسيحانيّة الأرضيّة الخلاصيّة ، المؤسّسة على النسَب الداوديّ ، بالوجود الإلهيّ ، والمشاركة في المجد الإلهيّ ، وبهذا المعنى ، البنوّة الإلهيّة المؤسّسة على القيامة من بين الأموات . ويُعبَّر بالتالي عن أنّ يسوع ، كابن الله ، هو بشكل نوعيّ جديد ، بفضل الصليب والقيامة ، تمام الرجاء الماسيّانيّ في العهد القديم . وهو ، في الوقت عينه ، كماسيّا على الصليب ، الماسيّا في الروح . وممّا يدعو إلى العجب أن لا يجري الكلام بصراحة على الوجود السابق في هذا الاعتراف القديم . بولس ، الذي كان يفترض فكرة الوجود السابق ، يفسّر صيغة الاعتراف القديمة بوضعه لقب الابن على رأس القسم الأوّل من صيغة الاعتراف . وعليه يبدو جليًّا أنّ يسوع لا يصير فقط ابن الله بالقيامة ، فهو كذلك من قَبْل في حياته الأرضيّة . ومع ذلك فتأكيد الوجود السابق ليس من " **اختراع** " بولس . هو استعادها من التقليد ، ويشهد لذلك ما يسمّى بصيَغ الرسالة في روما ٨: ٣ وغلاطية ٤: ٤ (راجع أيضًا يوحنّا ٣: ١٧؛ يوحنّا الأولى ٤: ٩...؛ ١٤) . فخطاب إرسال الآب للابن يفترض بوضوح الوجود السابق . الشهادة الأهمّ السابقة لبولس هي النشيد المسيحانيّ في فيليبّي ٢: ٦-١١ :

هو القائم في صورة الله
لم يعتدّ مساواته (حالةً) مُختلسة ،
بل لاشى ذاته آخذًا صورة عبد ،

صائرًا شبيهًا بالبشر ،
فوُجد كإنسان في الهيئة ،
ووضع نفسه ، وصار طائعًا حتّى الموت ،
(بل) موت الصليب [٥١] .

يستحيل علينا أن نعالج في هذا الإطار جميع المشاكل المعقّدة التي يطرحها تفسير هذا النصّ . ويرى المفسّرون على العموم أنّ هذا هو نشيد مسيحانيّ سابق لبولس . وهم يتّفقون عمومًا على القول بأنّ " **التلاشي** " مسنود إلى المسيح السابق لا إلى المسيح التاريخيّ . وهكذا يبدأ منذ تجسّد الموجود سابقًا طريق " **التلاشي** " الذي ينتهي على الصليب . فالتجسّد يُفهم بقصد الصليب وانطلاقًا منه . والسؤال الحاسم هو بالتالي معرفة ما المقصود بمفهوم " **لاشى ذاته** " (*κένωσις*) . بالمعنى الحرفيّ يدلّ الفعل على " **إفراغ الذات** " . ومَن يُشار إليه في العهد الجديد أنّه *κενός* ، هو مَن يوجد هنا ، ويداه فارغتان . إذ قد انتُزع منه ما كان يملك من قبل . والذي يُفرغ ذاته يتخلّى عن ثروته وبصبح فقيرًا . وبذلك يتّفق نشيدنا المسيحانيّ مع تأكيد كورنثس الثانية ٨ و ٩ حيث يُقال عن **يسوع** : " **إنّه هو الغنيّ ، قد افتقر من أجلنا لكي نستغني نحن بفقره** " . ثروة يسوع المسيح دُعيت صورة الله (*μορφὴ θεοῦ*) ، وفقره صورة العبد (*μορφὴ δούλου*) . وكلمة *μορφὴ* تعني الهيئة الخارجيّة ، الوجه كما الذات . وهناك محاولة تجري اليوم مرارًا لتفسير ثالث يرى في *μορφὴ* حالةً ، موقِعًا ، وضْعًا ... وهي تستند إلى الفكر الكتابيّ الحقيقيّ أو المفترض ، أكثر ممّا إلى النصوص . وبما أنّه يستحيل الكلام في شأن الله على هيئة خارجيّة ، وأنّ الفعل *μεταμορφοῦσθαι* في العهد الجديد يُفهم دومًا بمعنى تحوُّل الكيان ، فلا يسعنا إلا التثبّت من أنّ المقصود هنا " **صورة جوهريّة** " .

وعليه يتكلّم هذا النصّ الخطير على يسوع المسيح الموجود منذ الأزل في صورة ذات الله ، والذي لاشى ذاته حتّى الموت على الصليب ، والذي رفعه الله أخيرًا كربّ ، أي كسيّد على العالم ملتحف بجلال إلهيّ . فمسيحانيّات الوجود السابق ، والصليب ، أو التلاشي ، والرفعة ، تؤلّف وحدةً في مأساة لا حدود لها ، تشمل

السماء والأرض . وتظهر المسيحانيّة في إطار الخلاصيّة . فبمقدار ما يأخذ الكائن المتماهي مع ا لله والسابق الوجود على عاتقه مصير عبد في طاعة حرّة ، فالـ *anankè* ، الخضوع لِقَدَر القوى الكونيّة ، تحلّ محلّه الحرّيّة بإمرة ربّ الكون الجديد . إذن يتمّ تغيّر في السلطة لا بالعنف ، بل في الطاعة وعجز الصليب .

تأكيدات بولس في شأن الوجود السابق تندرج إذن في تقليد ثابت يسبقها . والمهمّ في هذه التأكيدات أنّ بولس لا يقصد بهذه الصورة الوجود السابق الشكليّ والمجرّد . بولس يضع مضمونًا لتأكيداته في شأن الوجود السابق . إنّه يقصد دومًا تأكيدات خلاصيّة . وذلك يظهر بوضوح في الخاتمة التي تُنهي دومًا صِيَغ الرسالة والتي تُبيّن المعنى الخلاصيّ لتأكيد الوجود السابق ، أي الإنقاذ من سلطان الخطيئة والشريعة ، والإقامة في علاقة بنويّة مع ا لله . وبما أنّ الكلام فيها يتناول الرسالة في الجسد وتحت الشريعة ، فذلك يُظهر أنّ المسيحانيّة القديمة لم تكن فقط مسيحانيّة التجسّد ، بل ، على الخصوص ، مسيحانيّة الصليب . وهذا يبدو أيضًا في صِيَغ القُربان القريبة من صِيَغ الرسالة (روما ٨: ٣٢؛ غلاطية ٢: ٢٠؛ راجع يوحنّا ١٠: ١١؛ ١٥ : ١٣؛ يوحنّا الأولى ٣: ١٦) [٥٢] . وهي تُبيّن أنّ المقصود في الوجود السابق تأكيد أنّ ا لله الذي يعطي ذاته ، بمحبّته السرمديّة ، في يسوع المسيح ، قد دخل نهائيًّا في التاريخ ليقيم ، بفضل هذا الكشف الذاتيّ للحرّيّة الإلهيّة في المحبّة ، حرّيّة أبناء ا لله . وعليه في تجسّد ابن ا لله يتحقّق تبادل : " **هو الغنيّ قد افتقر من أجلكم لكي تستغنوا أنتم بفقره** " (كورنتس الثانية ٨: ٩ ؛ راجع غلاطية ٤: ٥؛ ٢: ١٩؛ ٣: ١٣؛ كورنتس الثانية ٥: ٢١؛ روما ٧: ٤؛ ٨: ٣ ...) . وقد استُرجعت وطُوّرت العلاقة الخلاصيّة والكونيّة-العامّة في التأكيد بشأن ابن ا لله ، في النشيد المسيحانيّ (كولوسّي ١: ١٥-١٧) . وفيه يسوع المسيح هو :

صورة ا لله غير المنظور
المولود قبل كلّ خلق ...
به وإليه خلق كلّ شيء
إنّه قبل كلّ شيء وفيه يثبت كلّ شيء [٥٣] .

هناك ، من جديد ، وراء تأكيد وساطة يسوع في الخَلق ، فائدة خلاصيّة . والمقصود تأسيس شموليّة الخلاص المُعطى بالمسيح والقول ، في الوقت عينه ، إنّ جميع " **السيادات والسلاطين** " الأخرى قد أُلغيت ، وإنّه لم يبقَ لنا خارج يسوع أي سيّد ، وإنّنا نستطيع الحياة في العالم بكلّ حرّيّة مسيحيّة .

أهمّ التأكيدات وأحفلها بالنتائج لتطوّر مسيحانيّة الابن لاحقًا ، نجدها في *كتابات يوحنّا* . فمقدّمة [٥٤] الإنجيل الرابع تعلن ثلاثة تأكيدات أساسيّة . تبدأُها الآية بـ " **في البدء كان الكلمة** " . وما يقال بذلك أنّ الكلمة (*logos*) الذي صار جسدًا في يسوع المسيح (١: ١٤) كان منذ البدء ، أي إنّه موجود بطريقة غير زمنيّة وأبديّة على الإطلاق . لذلك يستطيع يسوع أن يقول في الإنجيل الرابع عن نفسه : " **إنّي ، قبل أن يكون إبراهيم ، أنا كائن** " (يوحنّا ٨: ٥٨) . وتتابع الآية ١ محدّدة : " **والكلمة كان مع الله** " . وهذه الكينونة مع الله موصوفة في ١: ١٨ بأنّها مشاركة أشخاص ، مشاركة في المجد (١٧: ٥) وفي المحبّة (١٧: ٢٤) وفي الحياة (٥: ٢٦) ، بحيث يستطيع يسوع ، بحسب الإنجيل الرابع ، أن يقول عن نفسه : " **أنا والآب واحد** " . وقمّة هذا النصّ هي التأكيد الوارد في آخر الآية ١ : " **وكان الكلمة إلهًا** " . كلمة " **إله** " بدون " **أل** " هي هنا خبر وليست اسمًا . فهي لا تماثل إذن " **الله** " (ὁ θεός) الذي جاء الكلام عليه من قبل . ومع ذلك يجب القول إنّ الكلمة هو من طبيعة إلهيّة . فالله والكلمة ، برغم كلّ ما بينهما من اختلاف ، هما متّحدان بطبيعة إلهيّة واحدة . ومع ذلك فتأكيد الجوهر هو في سياق تأكيد في شأن الخلاص . إذ إنّ المسيح ، بكونه كلمة إلهيّة سرمديّة ، هو الحياة والنور في كلّ حقيقة (١: ٤) . إذّاك ينكشف فيه أصل كلّ حقيقة وغايتها . وما تتوسّع فيه المقدّمة بشكل شبه منهجيّ موجود أيضًا مرارًا في بقيّة الإنجيل . فعندما بلغت المناقشة بين يسوع المسيح و" **اليهود** " ذروتها ، جاء التأكيد : " **أنا والآب واحد** " (١٠: ٣٠) . وختامًا استعيد كلّ شيء مرّةً أخرى في اعتراف توما : " **ربّي وإلهي** " (٢٠: ٢٨) . وأخيرًا هناك إعلان في ٢٠: ٣١ عن أنّ غاية الإنجيل كلّه : " **لتؤمنوا بأنّ يسوع هو المسيح ابن الله فتكون لكم إذا آمنتم الحياة باسمه** " . ورسالة يوحنّا الأولى تنتهي

كذلك بهذا التأكيد : " **هذا هو الإله الحقيقيّ والحياة الأبديّة** " (٥: ٢٠) .

ليس من الممكن ولا من الضروريّ تقديم كلّ ما جاء في العهد الجديد من تأكيدات في شأن مسيحانيّة الابن : تأكيد أنّ يسوع المسيح صورة الله (روما ٨: ٢٩؛ كورنثس الثانية ٤: ٤؛ كولوسّي ١: ١٥) ، وتجلٍّ إلهيّ (تيموثاوس الأولى ٣: ١٦؛ تيموثاوس الثانية ١: ٩ ...؛ تيطس ٣: ٤) . فالأمر يتعلّق دائمًا بموضوع واحد : يسوع المسيح هو صورة الآب وكلمته ، الذي به كشف لنا الله الخفيّ ذاته . إلاّ أنّ ذلك كان كشفًا على الصليب ، كشفًا في الظلمة . فالله يُظهر قدرته في العجز ، وقدرته الكلّيّة هي ، في الوقت ذاته ، عذاب كلّيّ . سرمديّته ليست عدم تغيّر جامد ، بل حركة وحياة ومحبّة تتواصل مع ما يختلف عنها . مسيحانيّة الابن هي ، في آن واحد ، تفسير جديد لله ، وتحويل لحالتنا . فالتغيير والأزمة ، بل الثورة ، في فكرة الله تؤدّي إلى الأزمة والتغيير وإنقاذ العالم . من المفهوم جدًّا أن تكون هذه الفكرة الجديدة عن الله ، كما ظهرت في يسوع المسيح ، قد أثارت مجادلات حادّة ، وأنّ مضامينها لم يكن بالإمكان توضيحها إلاّ بعد مناقشات طويلة .

شرح بُنوّة يسوع المسيح الإلهيّة في تاريخ العقائد واللاهوت

يستحيل في هذا الإطار القيام بعرض شامل لما يتعلّق بالمسيحانيّة في الكنيسة القديمة . وسنكتفي بإبراز بعض المراحل الحاسمة وبعض المواضيع السائدة [٥٥] . لقد وُسم تطوّر المسيحانيّة بالطبع ، في مرحلته الأولى ، بمناظرتين مع اليهود ومع النزعة اليونانيّة .

ملاقاة اليهوديّة وتوحيدها الصارم خطَرٌ كان من شأنه أن يؤدّي إلى تقليص ألوهيّة يسوع المسيح الحقيقيّة . وتُدعى باسم الأَبيونيّين (Ébionites) جماعة من اليهود-المسيحيّين حاولت أن تضع يسوع المسيح في مصفّ الأنبياء ، ومصفّ الذين نالوا حظوةً واختارهم الله ، أو الملائكة . نجد آراءهم في المسيحانيّة التبنّية عند **ثاوذوروس الدبّاغ** وتلميذه **تيودوطوس الصرّاف** . ولقد وضع **بولس السميساطيّ** لهذه المسيحانيّة صيغتها الكاملة ، وهو يتمثّل الإنسان يسوع المسيح كمَن يحظى

بقوّة (δύναμις) غير شخصيّة .

ونجد العكس تمامًا عند الحلقات اليونانيّة حيث ينتهون إلى تقليص بشريّة *يسوع المسيح الحقيقيّة* . والذين دُعوا بالظاهريّين (docètes) حاولوا حلّ مشكلة تجسّدٍ حُسِب غير لائق بإله ، وعذاب لابن الله هو سبب معثرة ، بطريقة روحانيّة-ثنائيّة ، بنسبتهم إلى المسيح جسدًا ظاهرًا (δόκημα) فحسب أو عذابًا ظاهريًا . والأشكال الأولى لهذه البدعة الظاهريّة قد نوقِشت في الأسفار المتأخّرة من العهد الجديد ، خصوصًا في رسالتَي يوحنّا الأولى والثانية ، وفي الرسالة إلى الكولسّيّين ، وفي الرسائل الرعائيّة . وكان الاعتراف بمجيء يسوع المسيح بالجسد ، بوجهٍ ما ، الحدّ الفاصل بين المسيحيّة وغير المسيحيّة ، بل ما هو ضدّ المسيحيّة (يوحنّا الأولى ٤: ٢ ... ؛ راجع ٤: ١٥؛ ٥: ٥...؛ يوحنّا الثانية ٧) . ويستعيد **إغناطيوس الأنطاكيّ** من بَعد هذا الجدل بكلّ حدّته . واحتجاجه من وحي خلاصيّ بالكامل : إذ كلّ نفي لحقيقة يسوع تستتبع نفي حقيقة افتدائنا . وإذا لم يكن ليسوع سوى ظاهر جسد ، فهو لم يخلّصنا إلاّ بالظاهر (الرسالة إلى أهل إزمير ٢) ، وبالتالي ليست الإفخارستيّا أيضًا سوى مظهر (الرسالة إلى أهل إزمير ٧) ، وعندئذٍ يكون من العبث في النهاية أن نتألّم لأجل المسيح ، وأن نتكبّد لأجله الاضطهاد (الرسالة إلى أهل إزمير ٤: ١) . وحينئذٍ تتلاشى المسيحيّة كلّها في مظهر . وبالتالي قد بلغ **إغناطيوس** إلى تصوّر مسيحانيّ يُبرز بوضوح وحدة نمطَي الوجود في المسيح (جسد-روح ، صار- لم يصر ، من مريم-من الله ...) (الرسالة إلى أهل أفسس ٧: ٢) .

جرى الجدل الكبير لفهم يسوع المسيح فهمًا صحيحًا في القرنين الثاني والثالث ، في النزاع مع الغنوصيّة [٥٦] . ولم تضطرّ المسيحيّة ، إلاّ في هذا النزاع فقط ، إلى تقديم منهجيّ لتعليمها عن الله والفداء ، والإنسان والعالم . عندئذٍ فقط اتّخذت ، على مستوى العقيدة والمؤسّسة ، صيَغًا محدّدة . جرى نقاش كثير بين العلماء عن أصل الغنوصيّة وطبيعتها . والمعوّل عليه اليوم أنّها حركة دينيّة توفيقيّة ، سابقة للمسيحيّة ، وقد دخلت أيضًا في اليهوديّة ، كما تُظهر ذلك نصوص قُمران . ويعود نجاح حركة الغنوصيّة العريض والسريع إلى اختبار لله والعالم والإنسان لم يكن معروفًا

قديمًا حتّى ذلك الحين . فإنسان العصر القديم المتأخّر لم يَعُد يشعر بأنّه في مأمن داخل الكون ، ويرى بالحريّ العالم كأنّه مُعطى غريب ، عصيّ على الفهم ، كسجن ونظام جامد ، ينبغي التحرّر منه . لذلك في قلب فكر الغنوصيّة الثنائيّ القصيّ هذا ، توجد الصورة-اللغز " للإنسان "-الإله ، الذي سقط في مملكة المادّة ، والذي يُحرّر ذاته الساقطة والتي تكاد تغرق في العالم ، بمعرفة (*gnôsis*) الطريق القويم . ويصوَّر الفداء هنا بشكل طبيعيّ كإنقاذ من المادّة والجسد ، وليس كما في المسيحيّة ، روحيًّا ، كإنقاذ من الخطيئة بوصفها معصية لله . وتواجه الغنوصيّةُ ثنائيّةَ المسيحيّة التاريخيّة بثنائيّةٍ ماورائيّة ، فيها الله هو الآخَر كليًّا ، الغريب والجديد ، المجهول وضدّ العالم ، وحيث الفداء هو الانعتاق من النظام المُقام من قبل . لقد اضطلع بمناقشة هذه العقيدة التي كانت تهدّد المسيحيّة في أساساتها ، **إيريناوس أسقف ليون** ، **وإكليمنضوس الإسكندريّ** ، **وترتلّيانوس وهيبّوليتوس** . كان عليهم أن يدافعوا بنفس الطريقة عن حقيقة الخلق في وجه الذين ينتقدونها ، وعن حقيقة الله والفداء .

وبعد أن دافع لاهوت الكنيسة عن حقيقة إله التاريخ ، الذي يتكلّم حقيقةً ويفعل ، وهو حاضر في يسوع المسيح ، كان لا بدّ من أن تظهر *مشكلة المسيحانيّة الحقيقيّة* . كيف يستطيع الله أن يكون الله ويبقى كذلك وهو حاضر حقًّا في التاريخ ؟ وكان **كلسوس** ، خصم المسيحيّة ، قد فطِن إلى ذلك المشكل : " **إمّا أن يتحوّل الله حقيقةً ، كما يفكّر هؤلاء ، إلى جسد مائت ... وإمّا لا يتحوّل هو ، بل يعمل بحيث يعتقد المشاهدون أنّه قد تحوّل ، وبالتالي يُضلّهم ويخدعهم** " [٥٧] . ومناقشة هذا الأمر كانت *الموضوع الكبير في القرن الرابع* ، في النزاع مع **آريوس** والآريوسيّين . وفي هذا الإطار جاء الحلّ الأساسيّ بالنسبة إلى التقليد اللاحق كلّه ، في مجمع **نيقية** (٣٢٥) .

بدأ التحضير لهذا النزاع منذ زمن طويل ، وعلى الأقلّ منذ أن لجأ المدافعون إلى مفهوم الكلمة (*logos*) في الفلسفة اليونانيّة ، وهو مفهوم عامّ عمليًّا ، ليشرحوا على المستوى الفكريّ العلاقة بين الآب والابن . وهذا المسعى أعدّ له الأدب الكتابيّ في سفر الحكمة والنشيد للكلمة في الإنجيل الرابع . وصار ، بإدخال العقيدة الرواقيّة

عن الحكمة ، عقيدة تشمل الكون وا لله والعالم والتاريخ . وكان مفهوم الكلمة أنّه المبدأ العقليّ للكون وللتاريخ . وهو موجود بطريقة مجزّأة في كلّ حقيقة واقعة (λόγος σπερματικός) ، ولكنّه لم يظهر بملئه إلاّ في يسوع المسيح [٥٨] . ويرى **يوستينوس** في علاقة الكلمة با لله ، أنّها تَبَعيّة (subordinatianiste) . الكلمة هو صنيعة ا لله الأولى [٥٩] . ولم يصبح مستقلاً إلاّ بكونه غاية خلق العالم نحو الخارج [٦٠] ، أي إنّه شخص إلهيّ ولكنّه تابع للآب [٦١] . لذلك كان المدافعون يستطيعون اللجوء إلى التمييز الأنثروبولوجي بين الكلمة الداخليّ (λόγος ἐνδιάθετος) والكلمة الصادر إلى الخارج (λόγος προφορικός) ونقله من الإنسان إلى ا لله [٦٢] .

لم تلبث أطروحتا المدافعين هاتان أن تجاوزهما تصوّران مبتكران وسَمَا كلّ التطوّر اللاحق : مع **ترتلّيانوس** في الغرب اللاتينيّ و**أوريجانيس** في الشرق اليونانيّ . وقد صاغ **ترتلّيانوس** ، بذهن ثاقب ، ودقّة قانونيّة ، منذ السنة ٢٠٠ ، المفاهيم الحاسمة للاّهوت الثالوثيّ اللاحق [٦٣] . وبذلك وفّر على الغرب في قسم كبير المناقشات الطويلة التي جرت في الشرق . إلاّ أنّنا نجد عنده أيضًا نزعةً تبعيّة . أجل ، الكلمة موجود قبل خلق العالم ، ولكنّه لا يبلغ إلاّ بالخلق إلى " **المولد الكامل** " (*nativitas perfecta*) [٦٤] . الابن يأتي من الآب ، كالثمرة من الأصل ، والنهر من النبع ، والشعاع من الشمس [٦٥] . الآب وحده له ملء الألوهة كلّه ، والابن ليس له منها سوى جزء [٦٦] . لا ريب في أنّ لاهوت **أوريجانيس** († ٢٥٣ أو ٢٥٤) يفوق لاهوت **ترتلّيانوس** في قدرته النظريّة . فنحن هنا أمام واحد من التصوّرات اللاهوتيّة الأسمى والأجرأ . يؤكّد **أوريجانيس** ، بقوّة ، أزليّة الابن [٦٧] . إنّه ألق النور [٦٨] . إنّه متميّز من الآب جوهريًّا (*substantialiter*) ، شخصيًّا (hypostatiquement) [٦٩] . وليس جزءًا من الآب [٧٠] . ومع ذلك فليس هو صالح على الإطلاق كالآب [٧١] . وليس إلهًا بذاته (αὐτόθεος) ، بل إله ثانويّ (δεύτερος θεός) [٧٢] . في الابن صفات الآب المتعالية تأخذ هيأتها [٧٣] . والابن هو بالتالي وسيط الفداء [٧٤] . وإنّ زعم **أوريجانيس** أنّه يقوم بلاهوت كتابيّ في إطار التقليد الكنسيّ ، فإنّنا نرى عنده المولد الحقيقيّ للاّهوت النظريّ ، حيث كان للفكر الأفلاطونيّ أثر كبير جدًّا [٧٥] .

إنّ الالتقاء مع الفلسفة المعاصرة لم يكن بالنسبة إلى اللاهوت أمرًا عارضًا أو من قبيل المصادفة ، كما يرى المتكلّمون على الهلّينيّة . لقد كان من ناحية التفسير الكتابيّ ضروريًّا ، وكان في العمق العصرنة (aggiornamento) في ذلك الحين . ولكنّ ذلك المسعى هو ما أدّى إلى الأزمة المرتبطة بـ **آريوس** . وما كانت تلك الأزمة في العمق سوى ظهور الحمّى في مسار سبّبته جراثيم لم يقدّر المدافعون حدّتها حقّ قدرها . " فاللوغس " الرواقيّ كان في جوهره واحديًّا (moniste) وما كان بالإمكان تصوّره إلاّ في علاقة بالعالم . وفي الأفلاطونيّة الوسطى اللاحقة صار التشديد بالعكس وبإفراط على التعالي المطلق ، واستحالة الرؤية واستحالة الإدراك . فكان الكلمة بالتالي يُستعمَل كمبدإ وسيط . فاستتبع ذلك خطر التبعيّة ، أي تبعيّة الابن للآب . فالآب يلد الابن في سبيل الخلق . ومجيء الابن من الآب متعلّق إذن بالخلق . وهكذا *كانت عقيدة الخلاص الكتابيّة تقع في خطر التحوّل إلى تنظير كونيّ* . وأصبح هذا الخطر مرهفًا عند **آريوس** ، تلميذ **أوريجانيس** [٧٦] " **اليساريّ** " . فلم يتردّد في إبداء حلّ أحاديّ الجانب لالتباسات التبعيّة في اللاهوت الذي سبقه . ا لله ، بالنسبة إليه ، بمعنى الأفلاطونيّة المتوسّطة ، عصيّ على التعبير ، وغير مولود ، وليس له صيرورة ولا أصل ، وغير متحوّل . لذلك كانت المشكلة الأساسيّة في تواصل هذا الكائن الذي لا صيرورة له ولا تجزئة فيه مع عالم الصيرورة والتعدّد . ذلك يكون عمل اللوغس ، إله ثانٍ (*δεύτερος θεός*) يتصوّره **آريوس** كأنّه أسمى وأشرف الخلائق ، وفي الوقت عينه ، كوسيط للخلق . فهو إذن مخلوق من العدم في زمن ، وعرضة للتغيّر والضلال . وما كان تبنّيه كابن إلاّ بسبب قيمته المعنويّة . عند **آريوس** حلّ إله الفلاسفة بوضوح محلّ إله التاريخ الحيّ . ولاهوته يطبع المسيحيّة بطابع هلّينيّ شديد البروز .

لم ينجرّ *مجمع نيقية* [٧٧] ، الذي كان عليه إيجاد حلّ للمناقشات التي أثارتها عقيدة **آريوس** ، وإعادة الوحدة إلى الكنيسة والإمبراطوريّة ، إلى التنظيرات الآريوسيّة . و لم يكن يبغي سوى الدفاع عن تعليم الكتاب المقدّس والتقليد . فاستعان في سبيل ذلك بقانون المعموديّة في كنيسة قيصريّة وكنيسة أورشليم ، الذي كان يتألّف في

جوهره من تعابير كتابيّة . وأكملها رادًّا على أضاليل آريوس ، بعناصر تفسيريّة . وهذا هو جوهر ما أكّده قانون نيقية : " **نؤمن بربّ واحد يسوع المسيح ، ابن الله الوحيد ، المولود من الآب ، أي من جوهر الآب ، إله من إله ، نور من نور ، إله حقّ من إله حقّ ، مولود غير مخلوق ، من ذات جوهر الآب** (ὁμοούσιος) ، **الذي به كان كلّ شيء ، ما في السماء وما على الأرض ، الذي لأجلنا نحن البشر ولأجل خلاصنا نزل وتجسّد وتأنّس** " [٧٨] . وتظهر أهمّيّة قانون نيقية بأوجه متعدّدة :

١- فهو يحلّ في *التوتّر القائم بين التقليد والتفسير* . ليس فيه تنظير مجرّد ، بل اعتراف ليترجيّ يأتي من التقليد الكتابيّ والكنسيّ . فالعقيدة الجديدة إذن هي بمثابة خدمة إيمانيّة وتفسير للتقليد . والكنيسة لا تؤسّس إيمانها على تنظير خاصّ ، بل على التقليد المشترك والرسميّ الذي يتبيّن خصوصًا في ليترجيّا الكنيسة . ولكنّها لا تفسّر هذا التقليد بحرفيّة صارمة ، بل كأنّه تقليد حيّ يتطوّر في مناقشة مشاكل جديدة . لذلك فليس إدخال تصنيفات هلّينيّة انكارًا أو عارض ضعف في المسيحيّة . ولم يكن الأمر بالنسبة إلى المسيحيّة تخلّيًا عن الذات ، بل تثبيتًا للذات . وبالجملة كان ذلك عندئذ " عصرنة " *ومحاولة يقتضيها التفسير الكتابيّ للتعبير ، في لغة ذلك العهد ، عن الرسالة المسيحيّة الصالحة نهائيًا للمسائل الجديدة* . وما زُعِم من هلّنة الكنيسة هو بالتالي علامة قوّة تعرف أن تنثقف ، وحضور روحيّ .

٢- والتعابير الجديدة الأساسيّة ليست في العمق هلّنة المسيحيّة ، بل تجريدها منها . كانت الآريوسيّة نزعة هلّينيّة غير شرعيّة ، تذيب المسيحيّة وتحوّلها إلى علم الكون والأخلاقيّات . ولمقاومتها أراد المجمع أن يصون ويثبت أقوال العهد الجديد عن الابن ، أي أنّ الأمر ، في يسوع المسيح ، له علاقة با لله نفسه ، ولهذا السبب كان على المجمع أن يقول إنّ يسوع ليس من جهة الخلائق بل من جهة ا لله ، وإنّه ليس مخلوقًا ، بل مولود ومن ذات جوهر الآب (ὁμοούσιος) [٧٩] . إلاّ أنّ كلمة ὁμοούσιος قد استُعيرت من عقيدة الفيض في الغنوصيّة الفالنتينيّة ، وكانت لهذا السبب مُريبة عند كثيرين من الآباء في نيقية ، وأكثر أيضًا عند العديد من الأساقفة

واللاهوتيّين بعد نيقية . مع أنّ المجمع ما كان يبغي " **هلّنة** "مفهوم إله الوحي والكرازة الكنسيّة ، وتحميله مفهومًا فلسفيًّا تقنيًّا . كان يريد بالحريّ أن يبيّن أنّ الابن إلهيّ بطبيعته ، وأنّه على نفس الدرجة من الكيان مع الآب ، بحيث إنّ كلّ من يلتقيه يلتقي الآب نفسه . لذلك ما كان من همّ المجمع على الإطلاق أن يبيّن بدقّة أكبر العلاقة بين هذا الجوهر الوحيد لله الآب والله الابن مع التمييز بينهما . كان المقصود في نيقية - كما في غالبيّة القرارات المجمعيّة - حلاً للمشكلة المحدّدة . أمّا تفسير ما يتضمّنه هذا التحديد فهو عمل القبول والتأويل اللاهوتيّ اللاحق .

٣- فائدة *تحديد نيقية المجمعيّ ليست نظريّة بل في الأساس خلاصيّة* . فقد أبرز ذلك دومًا **أثناسيوس** الذي كان في طليعة مقاومي **آريوس** : إذا لم يكن يسوع المسيح الابن الحقيقيّ لله ، فلسنا نحن مخلّصين به ، أي إنّنا لم نصرْ أبناء وبنات لله . بل يستطيع **أثناسيوس** القول : " **لم يكن إنسانًا حتّى يصبح ، من بَعْد ، الله ، بل كان الله ليصير من بَعْد إنسانًا ، لكي يصيّرنا آلهة** " [٨٠] . فعقيدة ألوهيّة يسوع المسيح الحقيقيّة يجب إذن أن تُفهم في إطار التعليم الخلاصيّ العامّ ، في الكنيسة القديمة ، مع فكرته عن الفداء كأنّه تأليه للإنسان . وتواجه اليوم عقيدةُ التأليه هذه شتّى أنواع الانتقادات ، كما لو كان الأمر تحوّلاً طبيعيًّا سحريًّا . بل يجري الكلام ، في عودة خاطئة إلى **إغناطيوس الأنطاكيّ** [٨١] ، على نوع من العلاج العقاقيريّ . وهناك تجاهل لكون التأليه عند **أثناسيوس** لا يعني شيئًا سوى أنّنا ، بفضل مَن هو ابن الله بالطبيعة ، نصير أبناء الله بالنعمة وبالتبنّي [٨٢] ، بقبول الروح القدس الذي يصرخ فينا : **أبّا ، أيّها الآب** [٨٣] . فالموضوع إذن كتابيّ تمامًا ، حيث التعبير عن الفكر يجري ، بخلاف التصوّرات الهلّينيّة المماثلة ، بألفاظ الطبيعة لا بألفاظ الأشخاص .

٤- إذا كان من الصحيح أنّ مجمع نيقية أراد فقط المحافظة على قول الكتاب المقدّس ومقاومة تزويره الفلسفيّ ، فهو لا يستطيع مقاومة مَن يهاجمه بالقول إنّه يقاتل بالأسلحة نفسها ، إذ يستعمل هو ذاته لغة الفلسفة ويستعين بمفهوم ὁμοούσιος غير الكتابيّ . وبهذا المعنى تعني عقيدة نيقية *إدخال الجوهريّة الماورائيّة في كرازة الكنيسة وفي اللاهوت* . فحدث لاحقًا أنّ الفكر المَعَاديّ الخلاصيّ الكتابيّ قد أُثقل

مرارًا كثيرة بالتنظير وحلّ هذا محلّه جزئيًّا . ذلك هو نصيب الحقيقة من الأطروحة القائلة بنزع المَعَاديّة (déseschatologisation) عن المسيحيّة كشرط ونتيجة لِهَلّنتها [٨٤] . وكانت النتيجة المباشرة أنّ صورة الله التي نقلها التقليد تأثّرت – بخلاف ما أراد مجمع نيقية إجمالاً – بالتصوّر اليونانيّ للاّتحوّل واللاّإنفعال وعدم التألّم (ἀπάθεια) في الله . والكلام على التلاشي (*kénose*) ، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكلام على التجسّد ، لم يعد بإمكانه أن يجد ملء قيمته . وتجسّد الله – موضوع **أثناسيوس** الخطير – وأكثر منه عذاب الله وموته على الصليب ، أمور تصبح بالتدقيق ، بعد المجمع ، مشكلة كبرى . إنّنا الآن فقط نعي وعيًا أكبر هذا المشكل إذ نوجد في نهاية الصيغة المدرسيّة للماورائيّات . وموضوع تساؤلنا هو قدرة إلهٍ لا يستطيع أن يتألّم على مساعدتنا في ألمنا . فهل يبقى عندئذٍ إله البشر والتاريخ ؟ وهل يبقى الإله الذي كشف عنه التجسّد وصليب يسوع المسيح ؟

إنّ مجمع نيقية ، بحلّه مشكلة في أمانة للكتاب المقدّس والتقليد ، قد أوجد غيرها . وبالتالي فعقيدة المجمع المسكونيّ الأوّل تبيّن أنّ الصيَغ العقيديّة ليست ببساطة خاتمةً تفسيريّة لمناقشة ، بل هي دومًا ، في الوقت عينه ، بدايةٌ لمساءلات جديدة ومشاكل جديدة . ولأنّ العقائد ، بالتدقيق ، هي صحيحة ، فهي تحتاج باستمرار إلى تفسير جديد .

٣- التفسير اللاهوتيّ لبنوّة يسوع المسيح الإلهيّة

مسيحانيّة الكلمة (*Logos*)

اللاهوت هو " **الإيمان الساعي إلى الفهم** " . وهو لا يبغي التحقّق من كشف الله لذاته بطريقة وضعيّة خارجيّة وحسب ، بل أيضًا فهمها من الداخل . ولأجل ذلك هو يحاول إدراك الحقائق المتنوّعة الموحى بها في ترابطها الداخليّ ، كوجوه لسرّ الله الوحيد ، وإيجاد التوافق بين سرّ الله الوحيد وسرّ الإنسان لجعل الفهم بالمقايسة ممكنًا . والمحاولة الأخيرة خصوصًا هي التي كان لها فعلها المهمّ في لاهوت

المسيح . والتعبير عن يسوع المسيح كابن ا لله هو ، أساسًا ، مقايسة من المجال البشريّ تدلّ ، في الوقت ذاته ، على التماهي الجوهريّ ، والاختلاف بين ا لله الآب ويسوع المسيح . ولكي تُجعل العلاقة بين يسوع المسيح وأبيه بمعزل عن التصوّرات الموغلة في التشبيه البشريّ بالولادة ذات النمط الطبيعيّ ، ولكي يصبح من الممكن القول إنّ يسوع وأباه ليسا فقط من الجوهر عينه ، بل من الجوهر الواحد ، كان لا بدّ ، إضافةً ، من مقايسة مأخوذة من المجال الروحيّ . *كان من اللازم ، إذا صحّ التعبير ، عقلنة صورة الابن ، وجرى ذلك بالاستعانة بمفهوم "**الكلمة**"* (parole) . *وكانت الخطوة الحاسمة في لاهوت المسيح إذن تفسير الصورة الكتابيّة ليسوع المسيح ، ابن ا لله ، بمفهوم كلمة ا لله .*

كان هذا الانتقال من الصورة إلى المفهوم قد هُيّئ في أدب العهد القديم ، في سفر الحكمة ، وتمّ بوضوح في مقدّمة يوحنّا [٨٥] . وبعد أن دافع العلماء مدّةً طويلة عن فكرة الأصل الغنوصيّ لمفهوم الكلمة عند يوحنّا ، أخذوا اليوم يبرزون أكثر جذورها في العهد القديم وفي المسيحيّة الأولى . فيوحنّا يستند إلى الفهم الكتابيّ للكلمة وإلى ادّعاء يسوع الشخصيّ الضمنيّ بأنّه الكلمة النهائيّة والحاسمة لله . أجل ، لا يمكن استنتاج الاستعمال المطلق لمفهوم " **الكلمة** " من التقليد اليهوديّ وحده في العهد القديم . يدخل يوحنّا بالحريّ في الإطار الروحيّ للهلّينيّة اليهوديّة التي يمثّلها الفيلسوف اليهوديّ للدين **فيلون** ، الذي تآلف عنده تنظير العهد القديم في الحكمة وتنظير اليونانيّين الفلسفيّ في الكلمة . أجل ، من الواجب ألاّ نتجاهل الفوارق القائمة بين **فيلون** ومقدّمة يوحنّا . فالمفهوم الشخصيّ للكلمة وخصوصًا فكرة التجسّد غريبان عن **فيلون** ، والكلمة عنده ، بخلاف يوحنّا ، قدرة متوسّطة بين ا لله والعالم . وعليه يجب أن نعُدّ توليفة مقدّمة يوحنّا كأنّها صنع مستقلّ ، يهدف إلى جعل اليهود الهلّينيّين يعرفون وجود يسوع ودلالته ، على قاعدة الفكر الكتابيّ والمسيحيّ الأوّليّ .

مسيحانيّة الكلمة في إنجيل يوحنّا كان لها تأثير بالغ في التاريخ . وقد ردّدها التقليد المسيحيّ بمجمله . فنجدها من ثمّ عند **إغناطيوس الأنطاكيّ** ، وعند **يوستينوس**

والمدافعين الآخرين ، وعند **إيريناوس** أسقف ليون ، وخصوصًا عند الآباء اللاحقين [٨٦] . وعلى كونها قائمة على أساس كتابيّ قويّ ، فقد أدّت بعد حين ، كما بيّنا ذلك ، إلى *أزمة* شديدة أنتجت في القرن الرابع لاهوت المسيح المدرسيّ . كان مكمَن الأزمة في تصوّر الكلمة المختلف في الفلسفة اليونانيّة وفي الكتاب المقدّس . ففي الفلسفة اليونانيّة كان مفهوم الكلمة – اللوغس – يُستعمَل ، منذ **هيراقليطوس** ، للتعبير عن العقلانيّة الداخليّة ووحدة المعنى في الحقيقة بكلّيّتها [٨٧] . الكلمة هي العقل الذي يحكم ويجمع كلّ حقيقة . ولكنّ وحدة المعنى هذه وعقلانيّة الحقيقة لا تظهر إلاّ في العقل البشريّ . العقل والكلمة البشريّان وحدهما – واللوغس يدلّ على الاثنين معًا – يمكّنان العقل من أن يُظهر ذاته [٨٨] . في مفهوم الكلمة – اللوغس – المقصود إذن كشف الكيان في الفكر وفي الكلام ، وبالتالي وحدة الفكر والكيان . وعليه *فهناك تقابل شكليّ بين التصوّر الكتابيّ للكلمة والتصوّر اليونانيّ للّوغس ، على ما بينهما من فارق أساسيّ في المضمون* . كلاهما يُعنى – وإن بطريقة مختلفة بالنسبة إلى المضمون – بالكشف عن الحقيقة الواقعة . إلاّ أنّ ما هو حدث تاريخيّ أوّل ، للكتاب المقدّس ، يراه الفكر اليونانيّ كأنّه جوهر الحقيقة الداخليّ . إنّ التصوّر الإجماليّ لله والعالم والإنسان ، الذي يؤلّف المحتوى اليونانيّ للّوغس ، كان يتضمّن إذن نزعةً وحدويّة ما كان باستطاعة اللاهوت المسيحيّ أن يتّخذها كما هي . وتغيّرت الحالة ، في المرحلة القديمة المتأخّرة ، عندما انهارت تجربة كون منظّم بانسجام . وما عاد تصوّر الإلهيّ ، عندئذٍ ، كأنّه علّة الحقيقة الأساسيّة : كان الله ، بالحريّ ، يُرى متعاليًا وعصيًّا على الفهم إطلاقًا ، بل غريبًا . واللوغس يقوم عندئذٍ بمهمّة الوسيط بين هذا الإله المتعالي والعالم . وهذا التصوّر الثنائيّ يختلف ، مرّةً أخرى ، مع الإيمان الكتابيّ بالخلق ، وبإله التاريخ والبشر . فيصبح من المفهوم أنّه ، في حالة مُشكلة صعبة كهذه ، لم يستطع لاهوت مسيحيّ أصيل في اللوغس أن يرى النور ، إلاّ بعد مسار طويل من التصفية والتمييز النقديّ .

لذلك كان التفكير في *العلاقة بين الكلمة الداخليّة والكلمة الخارجيّة مُسعِفًا كبيرًا* . وكانت الفلسفة اليونانيّة هنا قد هيّأت الأجواء . ففي حوار **كْراتيلوس**

(*Cratyle*) ، ينــاقش **أفلاطــون** تصـوّر السفسـطائيّين الذيـن مـا كـانوا يـرون في الكلمة الخارجيّة سوى علامة اعتباطيّة تقوم على الاصطلاح . وكان **أفلاطون** يرى أنّ فكرة السفسطائيّين هذه لا يمكن الأخـذ بهـا ، لأنّ الاصطـلاح لا يوجـد إلاّ في الكلمة وبالكلام ويفترض إذن الكلام من قبل . لذلك يؤكّد هو وجود تطـابق بـين الكلمة الخارجيّة والكلمة الداخليّة ، أي بين الإدراك الداخلـيّ وصيغتـه المعبَّر عنهـا بالكلمة . وهو يرى الكلمة الخارجيّة كصورة وعلامة للأشياء [٨٩] . وبحسـب **أفلاطـون** لا تتأتّى معرفة الأشياء أوّلاً من الاختبار الحسّيّ ، أو الكلمة الحسّيّة ، بل من الرؤيـة الداخليّة في الحقيقة نفسها [٩٠] . لهذا السبب تبقى المعرفة عند **أفلاطون** ، مع ذلك ، حوارًا بدون كلام بين الروح وذاتها [٩١] .

وقد أدّت أفكار **أفلاطون** هذه ، خصوصًـا عنـد **أوغسـطينوس** ، إلى لاهـوت للمسيح ينيره اللوغس . ويفهم **أوغسطينوس** الكلمة الخارجيّة كعلامـة علـى " **الكلمـة المُشِعّة في الداخل ... إذ جميع الكلمات ، مهما كانت اللغة التي تُعبّر بها ، يُفكَّر فيها أيضًا بطريقة صامتة** " [٩٢] . **فأوغسطينوس** يبدي هو أيضًا بالتالي أهمّيّة الكلمة الداخليّة ، التي لها حقّ أكبر بتسمية كلمة . إنّها تأتي من فعل خَلْق يشبه الـولادة ، فيه ما أوجِد يختلف عن الذي أُوجِد مع بقائه شبيهًا به في جوهره . " **عندما نقـول ما نعلم لا بدّ من أن تولد كلمة من العِلم الذي تحويه ذاكرتنـا . وهـي تمامًـا مـن ذات النوع من العِلم الذي وُلدت منه . فالفكرة التي نكوّنها عن الموضوع الذي نعلمه هي الكلمة التي ننطق بها في قلبنـا** " [٩٣] . **العقـل يحفـظ كـلّ مـا اسـتملكه وعَلِمه بذاته ، أو بالحواس الجسديّة ، أو بشهادة آخرين ، مخبوءًا في خزانـة الذاكـرة . وانطلاقًا من ذلك تولد الكلمة الحقّ عندما نعبّر عمّا نعلم ، الكلمـة الـتي تسـبق كلّ صوت ينطق به ، بل كلّ فكرة عـن الصـوت المنطـوق بـه** " [٩٤] . لقـد كـان **أوغسطينوس** على يقين ، مع وعيـه الكـامل للاختـلاف بـين العِلـم الإلهـيّ والعِلـم البشريّ [٩٥] ، أنّه وجـد *مقايسـةً تتيـح فهـم علاقـة الآب بـالابن ، واختلافهمـا مـع تشابههما وذاتيّة جوهرهما في الوقت عينه* . " **كلمة ا لله الآب هي الابن الوحيـد ، الذي هو في كلّ شيء مشابه للآب ومتماهٍ معه ، إلـه مـن إلـه ، نـور مـن نـور ،**

حكمة من حكمة ، جوهر من جوهر ... وبالجملة ، إنّ الآب ، في تعبيره بوجهٍ ما عن ذاته ، قد ولد كلمته الذي كان مشابهًا له في كلّ شيء " [٩٦] .

استعاد *توما الأكويني* هذا التصوّر الأوغسطينيّ وطوّره . وهو يتكلّم بوضوح أكبر على الكلمة كأنّه انبثاق وحدَث واكتمال ، وصفه هو نفسه – بشجاعة من وجهة نظر تاريخ الفلسفة – بالفيض (*emanatio*) . وما يميّز انبثاق الكلمة هذا هو غياب الانتقال من واحد إلى آخر ، وواقع أنّ انبثاق الكلمة يبقى في الكائن العارف [٩٧] ، بحيث يمكن الكلام على كمال الفاعل (*perfectio operantis*) [٩٨] . إذ كلّما ارتفع كائن استقرّ في ذاته ، وتمركز ، وانعكس في ذاته . والوجه الأعلى لهذا التموضع الداخليّ يعود إلى العقل ، الذي يعكس ذاته ، فيستطيع إذّاك أن يعي ذاته . ولكن بينما وعي الذات في العقل البشريّ ما هو سوى انعكاس لكيانه ، في الله الكيان والمعرفة يتطابقان : فعندما يعرف الله ذاته لا يكون أمامه فقط صورة روحيّة ، بل بالحريّ يكون هو تلك الصورة وتلك الكلمة في كيانه . فعل معرفة الذات الإلهيّ هو بالتالي فعل ولادة روحيّة ، فيض من العقل . ولكن ، بخلاف عقيدة الفيض الأفلاطونيّة الجديدة ، ليس للكائن المولود هكذا وجود أقلّ ، بل مساوٍ ، وجود الذات الإلهيّة [٩٩] . ومَن يريد إنكار ولادة الكلمة هذه ، فعليه أيضًا إنكار أنّ الله حياة وعقل ، وعليه إعلان موته وخلوّه من العقل [١٠٠] . *لا يمكن إذن التفكير في الله الحيّ إلّا كأب وابن ، بينما الإله غير الثالوثيّ ، الواحد الصرف ، يجب فعلاً إعلان موته* .

إنّ تفسير بنوّة يسوع المسيح الإلهيّة بمفهوم الكلمة يتيح **لتوما** لا أن يفهم هذه العقيدة الخاصّة ، وإن مركزيّة ، من الإيمان ، فحسب ، بل أن يفهم بالإيمان الحقيقة بكلّيّتها . فكما أنّ الله يفهم ذاته ومجمل الأشياء في فعل واحد ، فالكلمة السرمديّة ليست فقط التعبير عن الآب وتمثيله ، بل أيضًا عن المخلوقات . إنّ الآب يعرف في ابنه ، الكلمة السرمديّ ، لا ذاته فحسب ، بل الحقيقة المخلوقة [١٠١] . وعليه ينجح **توما** ، مستعينًا بمفهوم الكلمة ، أن يُفهِم أنّ كلّ شيء قد خُلق في يسوع المسيح ولأجله (كولوسّي ١ : ١٦ ...) وأنّنا منذ الأزل قد عُرفنا واختِرنا فيه (أفسس ١ : ٤) .

لا يمكن إنكار عظمة لاهوت الكلمة المدرسيّ هذا ، وعمقه ، وتماسكه . فهو ذو أساس متين في الكتاب المقدّس وفي التقليد ، وهو ذو عون لا يُقدّر للتعمّق في فهم الوحي ، وهيكليّته الداخليّة ومطابقته للمعرفة البشريّة . ولاهوت المسيح - اللوغس - يستطيع إفهامنا أنّ الذات الإلهيّة الأكثر عمقًا ، والأساس والمعنى الأقصى لكلّ حقيقة ، تنكشف لنا في يسوع المسيح . وهو يبيّن أنّ يسوع المسيح هو ذروة الخليقة كلّها ، وأنّ فيه ، بوصفه كلمة الله الوحيد ، كلّ خليقة تعبّر عن ذاتها وتجد معناها الأعمق . من يعرف يسوع المسيح هو وحده الذي يفهم في النهاية الإنسان والعالم .

ولكن تبقى هناك بعض *المسائل* : ألا يقوم مركز الثقل في هذا اللاهوت على الفلسفة أكثر ممّا على اللاهوت ؟ وهل دلالة الكلمة والكلام ، حتّى من وجهة النظر الفلسفيّة ، تجد التعبير الصحيح عنها ؟ وهل يمكن إدراك الكلمة انطلاقًا من حوار النفس الداخليّ ، أو أليس من الأفضل الانطلاق بالحريّ من الحوار ، أي من الكلمة الخارجيّة ، من الكلمة كإصدار إلى الخارج ؟ هذا يقودنا إلى الإشكاليّة اللاهوتيّة . هل لاهوت المسيح - اللوغس المدرسيّ - يُثمّن بكفاية مقاصد لاهوت الكلمة الكتابيّ ، كما تبدو في مقدّمة يوحنّا ؟ هل هو قادر على إظهار أنّ مقدّمة يوحنّا تبلغ الذروة عندما تقول : " **والكلمة صار جسدًا** " ؟ الجسد يعني الإنسان الهشّ والمائت . ففي التجسّد يعتلن إذن لاهوت مسيحانيّ عن الصليب والتلاشي (kénose) ، بموجبه ينسلِب الله في يسوع المسيح ، ويظهر بوجهٍ ما في ضدّه ، ويَعني كشفُ الله ، في الوقت عينه ، كشفَ ظُلمته . ولحظة الاستلاب هذه لا تجد مكانها في اللاهوت المسيحانيّ المدرسيّ عن اللوغس . ومن الواجب أن يحثّنا ذلك ، لا على التخلّي عن الحلّ المدرسيّ ، بل على تطويره وتعميقه بفضل فكرة الاستلاب (aliénation) .

مسيحانيّة التلاشي (*kénose*)

إذا انطلقنا بطريقة منهجيّة من شهادة العهد الجديد ، وجعلناها القاعدةَ للتبصّر

الفكريّ في الإيمان بالمسيح ، فعلينا أن نحمل على محمل الجدّ واقع أنّ الأناجيل هي " **روايات الآلام مع مداخل مفصّلة** " (**كالر**) . *وعندئذٍ ، فالصليب ليس فقط نتيجة ظهور يسوع الأرضيّ ، بل غاية التجسّد ، وليس هو شيئًا مضافًا ، بل المعنى الأخير لمجيء المسيح الذي أُرصد له كلّ الباقي* . وما كان الله صار حقًّا إنسانًا لو لم يدخل في كلّ لُجّة الموت وظلماته . ولكنّ هذا يعني ، في آخر المطاف ، أنّه علينا التفكير في ماهيّة بنوّة يسوع المسيح الإلهيّة لا انطلاقًا من ميلاده الأزليّ والزمنيّ ، بل من موته على الصليب . ليس مولد الابن من الآب ، مفهومًا بالمقايسة كصدور الكلمة الروحيّة ، بل تسليم الآب للابن ، وتسليم الابن ذاته للآب وللكثيرين ، ما يجب أن يكون المُنطلق للتفكير المسيحانيّ [١٠٢] .

والأساس لمثل هذا المُنطلَق المسيحانيّ هو النشيد المسيحانيّ في فيلبّي ٢ :٦-١١ الذي يتكلّم على تلاشي (κένωσις) مَن كان قائمًا في صورة الله فأخذ صورة عبد [١٠٣] . ولا بدّ ، في تفسير هذا النصّ الهامّ ، من أن نعي أنّ المقصود ليس تغيّرًا في الذات ، ولا هو تجريدًا لله من ألوهيّته . تفسير كهذا يكون بوجه من الوجوه ليس فقط مضادًّا لكورنتس الثانية ٥ : ١٩ : " **الله كان في المسيح** " ، بل لِما جاءَ أيضًا في نصّنا الذي يقوم التلاشي فيه على اتّخاذ صورة عبد لا على التخلّي عن الصورة الإلهيّة . يعطي **أوغسطينوس** تفسيرًا صحيحًا جدًّا : " **لقد تلاشى هكذا : آخذًا صورة عبد لا تاركًا صورة الله ، دانيًا من صورة عبد وغير مبتعد عن صورة الله** " [١٠٤] . صحيح أنّه بمثل هذا التفسير المشكلة الحقيقيّة تكون مطروحة فقط . والمطلوب المحافظة على الطريق الضيّق ، بجعل الذي هو متماهٍ مع الله صاحبَ الاستلاب ، والنظر بجدّيّة إلى هذا الاستلاب ، بدون حرمانه وتجريده ، مع ذلك ، من ألوهيّته . وعندئذٍ كيف يمكن أن يكون الإله غير المتحوّل متحوّلاً في الوقت عينه ؟ وكيف يمكن التفكير في تاريخ الله في يسوع المسيح بحيث يعني الله حقيقة ، ويكون تاريخ الله حقيقة ، ويبقى الله مع ذلك الله ؟ وكيف يمكن أن يكون الله الذي لا يدانيه الألم عرضةً له ؟

لا يجيز الكتاب المقدّس تفادي مشكلة *ألم الله* . *والعهد القديم* يشهد باستمرار

على أنّ الله يتأثّر بعمل البشر وعذابهم، أو أنّه يحمل نفسه على الشفقة والغضب والرحمة (تكوين ٦: ٦؛ مزمور ٧٨: ٤١؛ أشعيا ٦٣: ١٠؛ هوشع ١١: ٨...؛ إرميا ٣١: ٢٠...) [١٠٥] . لذلك يتناول اللاهوت الرّابّينيّ مرارًا ألم الله [١٠٦] . ويعالج *العهد الجديد* هذا الموضوع بكلامه على حنق يسوع (مرقس ٣: ٥) وشفقته (مرقس ٦: ٣٤) ، وبكائه على أورشليم (لوقا ١٩: ٤١) . وما هو أساسيّ كلمات يسوع عن تخلّي الله عنه (مرقس ١٥: ٣٤؛ متّى ٢٧: ٤٦) ، والقول الهامّ في الرسالة إلى العبرانيّين : " **إنّ الحَبْر الذي لنا ليس عاجزًا عن الرثاء لأسقامنا ، بل هو مجرَّب في كلّ شيء على مثالنا ، ما خلا الخطيئة** " (٤: ١٥) . " **وهو قادر أن يترفّق بالجهّال والضالّين لكونه هو أيضًا متلبّسًا بالضعف ... وعلى كونه ابنًا تعلّم ممّا تألّمه أن يكون طائعًا** " (٥ : ٢ ،٨؛ راجع ٢: ١٨؛ ٤: ١٥) . من المستحيل إزاحة ذلك كلّه كأنّه مجرّد تشبيه بالإنسان (anthropomorphisme) ، أو نسبته فقط إلى طبيعة يسوع البشريّة وترك ألوهيّته سليمة . فالأمر يتعلّق بتلاشي (*κένωσις*) ابن الله الموجود من قَبْل (فيلبّي ٢: ٧) وظهور إنسانيّة الله (تيطس ٣: ٤) . *لذلك يسوع المسيح هو ، في إنسانيّته ، وفي حياته وفي موته ، التفسير الذاتيّ لله* .

كان على *الآباء* أن يحدّدوا إله التاريخ الكتابيّ هذا إزاء التصوّرات الأسطوريّة لآلهة في صيرورة ، متألّمين ومتغيّرين ، وتجسّداتهم بالمعنى الأسطوريّ . وكان باستطاعتهم في ذلك الاستناد إلى مواضيع الفلسفة اليونانيّة ومُسلَّمتها عن عدم التألّم (axiome de l'apathie) [١٠٧] . وممّا لا ريب فيه أنّهم دافعوا مرارًا عن عدم التألّم بطريقة تشفّ عن تأثير للفلسفة اليونانيّة أعمق ممّا للشهادات الكتابيّة [١٠٨] . إلاّ أنّه من غير الصحيح ، كما يقال مرارًا ، أنّ الآباء اكتفوا فقط باستعادة مسلّمة عدم التألّم الفلسفيّة ، ولطّفوا هكذا الشهادة الكتابيّة عن الله الحيّ في التاريخ [١٠٩] .

اكتفى آباء الكنيسة الأُوَل بالمحافظة على المفارقة . نقرأ عند **إغناطيوس الأنطاكيّ** : " **غير الزمنيّ ، وغير المرئيّ الذي صار مرئيًّا لنا ، وغير المدرك ، وغير المتألم الذي صار قابلاً للألم لأجلنا** " [١١٠] . ويقول **إيريناوس** [١١١] و**ميليتون** [١١٢] الكلام عينه . و**ترتلّيانوس** المعروف بما في كلامه من مفارقات يقول : " **ابن الله قد صُلب ولا**

أستحيي من ذلك ، والسبب ، بكلّ دقّة ، لأنّ ذلك يدعو إلى الاستحياء . ابن الله قد مات وهذا يمكن الإيمان به ، بكلّ دقّة ، لأنّه مُستفظَع ، لقد مات ثمّ قام ، وهذا أكيد ، و بكل دقّة ، لأنّه مستحيل " [١١٣] . وهو يتكلّم في أماكن أخرى على الله المائت (*Deus mortuus*) [١١٤] وعلى الله المصلوب (*Deus crucifixus*) [١١٥] . وفي هذا استباق لصيغة الرهبان الإسكيتيّين في المخاصمة بشأن التألّم الإلهيّ في القرن السادس : " **واحد من الثالوث تألّم في الجسد** " [١١٦] .

إنّ أسلوبًا في التعبير أقلّ غرابةً وأكثر اتّزانًا بالتفكير ، كان صعبًا على الآباء بمقدار ما كانوا يرون في الألم شيئًا خارجيًّا ، مفروضًا على إرادتنا [١١٧] الرافضة ، بل التعبير عن انحطاط الإنسان بسبب الخطيئة [١١٨] . وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن تُنسب الآلام إلى الله إلاّ بمقدار ما يرضى ذلك بحرّيّة ، بحيث لا تكون عند الله ، بالتدقيق ، التعبير عن المحدوديّة ، والعبوديّة ، والخطيئة ، بل بالعكس ، عن القدرة والحرّيّة . وفي هذا السياق يأتي جواب **غريغوريوس العجائبيّ** [١١٩] **وهيلاريوس** [١٢٠] ، وأيضًا جواب **أوغسطينوس** : " **حتّى ولو كان ضعيفًا ، فذلك بفضل كمال قدرته الخاصة** " [١٢١] . ويلحّ **غريغوريوس النيصّيّ** قائلاً : " **إنّ نزوله إلى الدناءة هو نوع من الإفراط في القدرة الذي لا يلاقي عائقًا ، حتّى ، إذا جاز القول ، في ما هو ضدّ طبيعته** " [١٢٢] . من هنا لا يبقى سوى خطوة صغيرة نسبيًّا إلى الشرح الأهمّ عند الآباء بمسلّمة عدم التألّم ، شرح **أوريجانيس** [١٢٣] . إنّه يتجاوز فكرة القبول الحرّ بفكرة المحبّة . فلو لم يُشفق الابن منذ الأزل على شقائنا ، لما صار إنسانًا ولما سلّم ذاته ليُصلب : " **تألّم أوّلاً ثمّ نزل . وما هو الذي تألّم منه لأجلنا ، ما هو ألمه ؟ المحبّة هي الألم** " . ليس الابن فقط ، بل الآب أيضًا ، غير مجرّد تمامًا من الشعور : " **إنّه يشعر بشيء من المحبّة** " [١٢٤] . وعليه *يُعلن حلّ ينطلق من أعمق ما في طبيعة الله ، من حرّيّته في المحبّة* .

مّما يدعو إلى الأسف أنّ *التقليد المدرسيّ* لم يعرف أن يستفيد من بدايات اللاهوت الأبويّ هذه [١٢٥] . ولم يبلبل هذا اللاهوت الأحاديّ ذا النزعة الماورائيّة سوى لاهوت الصليب اللوتريّ [١٢٦] . **فلوتر** انكبّ منهجيًّا لا على فهم الصليب

انطلاقًا من فكرة فلسفيّة عن الله ، بل بالعكس على تصوّر الله انطلاقًا من الصليب . وهو يحاول ، في عقيدته عن المشاركة في الخواصّ (*communicatio idiomatum*) ، أن ينقل جميع الأقوال عن العظمة في الطبيعة الإلهيّة إلى الطبيعة البشريّة . فبشريّة المسيح هي التي تشارك قبل كلّ شيء في الحضور الإلهيّ في كلّ مكان . وبالمقابل تشارك الألوهة أيضًا في انحطاط البشريّة ، وآلامها وموتها [١٢٧] . وقد اعترض على ذلك الكلفينيّون على الخصوص ، مع" الخارج عن الكلفينيّ " ، الذي أرادوا به المحافظة على تعالي اللوغس إزاء يسوع المسيح [١٢٨] .

هذه المشكلة التي لم تُحلّ أثارت النزاع بشأن " **التلاشي** " في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، أوّلاً بين **كيمنِتْس** و**برِنتس** ، ثمّ بين مدرستَي **جيسِّن** و**توبِنْجِن** . ترى المدرستان أنّ طبيعة المسيح البشريّة تشارك في الحضور في كلّ مكان ، وفي العلم بكلّ شيء ، وفي قدرة العظمة الإلهيّة الكلّيّة . ولكنّ مدرسة **جيسِّن** تقول بأنّ المتجسّد قد تخلّى عن استعمال هذه الخواص (κένωσις χρήσεως) ، بينما مدرسة **توبِنْجِن** تقول بأنّه لم يظهر هذه الخواص إلى الخارج فقط ، ولكنّه أخفاها (κένωσις κρύψεως) . ومهما يكن الموقف المتّخَذ ، فمن الواضح أنّ العقيدة اللوتريّة عن المشاركة في الخواصّ تؤدّي إلى إحراجات لا حلّ لها . وتدخل في نزاع مع صورة يسوع كما يقدّمها الكتاب المقدّس . فإذا كانت بشريّة يسوع تشارك في خواصّ عظمة الله ، فكيف يمكن من بعد المحافظة على طبيعة بشريّة أصيلة عند يسوع ؟ وإذا كانت الألوهة ، من جهة أخرى ، تشارك في التألّم ، فكيف يمكن فهم تخلّي الله عن يسوع على الصليب [١٢٩] ؟

قامت *فلسفة المثاليّة الألمانيّة* بمحاولة جديدة للتفكير في عقيدة " **التلاشي** " الكتابيّة . يرى **هيجل** أنّ المطلق ليس جوهرًا بل كائنًا ، ولكنّه ليس كذلك إلاّ لأنّه ينسلب لآخَر غيره . ومن طبيعة العقل المطلق أن يكشف ويظهر ذاته ، أي أن يكون حاضرًا في الآخَر ولأجل الآخَرين ويجعل نفسَه موضوعًا [١٣٠] . فمن طبيعة العقل المطلق إذن جوهريًّا أن يضع في ذاته الفرق مع ذاته ، وأن يكون متماهيًا مع ذاته في الفرق مع ذاته . ويرى **هيجل** في ذلك تفسيرًا فلسفيًّا لكلمة الكتاب المقدّس :

" **الله محبّة . وللمحبّة أن توجد في الآخَر ، بالانسلاب** " . " المحبّة تمييز لاثنين ليسا هما في الواقع متمايزَيْن " [١٣١] . في هذا التجرّد من الذات يكون الموت ذروة المحدوديّة ، والإنكار الأتمّ ، وفي الوقت عينه ، التنويه الأفضل بمحبّة الله . وقد نجح **هيجل** هكذا في تصوّر موت الله . وهو يستشهد ، كما أسلفنا ، بالنشيد اللوتريّ : " **يا للضيق الشديد ، الله نفسه قد مات** " ، ويسمّي هذا الحدث : " **تمثيلاً هائلاً وفظيعًا يجعلنا نرى الهاوية الأعمق للانفصال** " [١٣٢] . ولكنّ المحبّة ، في التمييز ، تعني ، في الوقت ذاته ، إلغاء الاستلاب ، وموت الموت ، وإنكار الإنكار ، وحقيقة المصالحة . فصيغة موت الله تعني بالتالي أنّ الله هو إله حيّ ، وأنّه يستطيع أن يتقبّل في ذاته الإنكار ، وفي الوقت عينه ، إلغاءه في ذاته .

المشكلة الأساسيّة في الفلسفة الهيجليّة هي ما فيها من التباس متعذّر التوضيح . إذ كان لا بدّ لله من الخروج من ذاته بالضرورة ، فهو لا يمكن أن يكون الله بدون العالم [١٣٣] . ولكنّ الفرق بين الله والعالم يُلغى عندئذٍ في مسار جدليّ . ويمكن التساؤل عندئذٍ : ألا تصبح معثرة الصليب عند **هيجل** الجمعة المقدّسة التنظيريّة ؟ فإذا صار الصليب واضحًا تنظيريًّا ، فهو ملغى جدليًّا ومُصالَح . ولم يعد عندئذٍ حدثًا تاريخيًّا غير مرتقب ، بل التعبير عن مبدإ ، المحبّة ، وقدَرًا ضروريًّا لله . وإذا اعتُبر موت الله ضروريًّا ، فهل يُحمل على محمل الجدّ من بَعْد ؟ أوَلا يتشوّه كذلك عمق العذاب البشريّ . يمكن الاستشهاد هنا بقول **جوته** : " **ينتصب الصليب محوّطًا بالورود . ومَن جمع الورود والصليب** ؟ " [١٣٤] . إذّاك تقدّم فلسفة الذاتيّة الحديثة ، من جهة ، إمكانيّات جديدة لتصوّر مشكلة ألم الله ، التي هي شبه مستحيلة بالنسبة إلى التقليد اللاهوتيّ ذي النزعة الماورائيّة ، ولكنّها ، من جهة أخرى ، تنطوي أيضًا على أخطار لا يمكن إنكارها ، لأنّها تتعرّض لتجربة جعل صليب المسيح باطلاً (كورنثس الأولى ١: ١٧) .

تتبيّن إمكانيّات وأخطار الفكر المستوحى من لاهوت " **التلاشي** " في القرنين التاسع عشر والعشرين . وهو يزعم المحافظة على التقليد المسيحانيّ في الكنيسة القديمة وتجديده في الوقت عينه . ونجد هذا التجديد في المسيحانيّة عند المؤيّدين الألمانيّين

" **للتلاشي** " في القرن التاسع عشر : **تومازيوس** ، **فرانْك** ، **جِيسّ** . لقد دُعيت هذه العقيدة أحيانًا " **التلاشي التامّ للعقل** " . ولكنّ **كارل بارت** يرى أنّ " **هناك أشياء أخطر تقال في شأنها** " . ففي الحقيقة ، أتباع هذا " **التلاشي** " أُجبروا على التخلّي عن ألوهيّة يسوع المسيح ، فجلب لهم ذلك السخرية والاحتقار من قِبل الليبراليّين . وأتباع " **التلاشي** " الإنكليز في آخر القرن الماضي ومطلع القرن العشرين قد تأثّروا أيضًا بـ **هيجل** ، ولكنّهم حاولوا شخصيًّا مصالحة مسيحانيّة الآباء وواقعيّة الإنسان يسوع الناصريّ كما جلاها تفسير الأناجيل . وشدّدوا أكثر على السّمة التجريبيّة لوعي يسوع لذاته . نذكر **جور** ، **وِسْتُن** ، **رولت** ، **تِمْبل** ، **برازْنيت** ... وقد أثّرت أيضًا أفكار **هيجل** ، التي تواصلت جزئيًّا مع أفكار **بومه وشيلينغ** ، في بعض اللاهوتيّين والمفكّرين الروس الأرثوذكسيّين ، ولاسيّما **سولوفييف** ، **وتَرايف** ، **وبولجاكوف** ، **وبرديايف** . وهؤلاء أثّروا في الفيلسوف الإسبانيّ **ميجيل دي أونامونو** الذي ترك هو أيضًا أثره في **راينهولد شنايدر** .

والمشكلة ذاتها قد استُعيدت ، من خلال النقد بَعْد-المثاليّ **لهيجل** ، بوجهٍ مُتغيّر ، من قبَل عدد كبير من اللاهوتيّين الحاليّين ، الكاثوليكيّين والبروتستانتيّين : **رانر** ، **بالتازار** ، **مولن** ، **جالو** ، **كونْج** ، **كاسبر** ، **مولتمان** ، **يونجل** ، **كوخ** ... [١٣٥] . والمشكلة ذاتها تصدّى لها من مفترضات مختلفة جدًّا لاهوت الصيرورة (**هارْتشورن** ، **كوب** ، **أوجْدِن** ...) في علاقة بالتمييز الذي قال به **هوايْتهِد** ، بين طبيعة أوّليّة وطبيعة لاحقة في الله (*primordial* et *consequent nature*) [١٣٦] . ومع ذلك لا نرى دائمًا بوضوح كيف يمكن المحافظة على الأهمّيّة المشروعة لِمُسلّمة عدم التألّم . وتظهَر حاليّة لاهوت للتألّم والعذاب في الفكر الآسيويّ ، في " **لاهوت الألم الإلهي** " لـ **كيتاموريس** [١٣٧] . وآخر تحوّلات نزعة " **التلاشي** " هذه موجودة في لاهوت موت الله الذي ، بوصفه نتاجًا عابرًا لفكر كان شائعًا ، قد مات هو أيضًا منذ ذلك الحين [١٣٨] .

تبيّن هذه اللمحة أنّ الاعتراف الكتابيّ والكنسيّ بيسوع ابنًا لله حقيقةً لم يستنفدها اللاهوت حتّى يومنا هذا . *ولاهوت القرنين التاسع عشر والعشرين* هو

المحاولة المديدة لإعادة تفسير مفهوم الله وعصمته من التغيّر انطلاقًا من هذا الاعتراف ، وبأكثر دقّة ، انطلاقًا من صليب يسوع المسيح ، لإعادة تعزيز الفهم الكتابيّ بالتالي لإله التاريخ . وأظهرنا أنّه يعتمد في سبيل ذلك على مستندات قويّة في لاهوت الآباء . ولكنّ محاولة كهذه لفهم الله ويسوع المسيح انطلاقًا " **التلاشي** " لا بدّ من أن تدرك من قَبْل أنّها لا تستطيع أن تكون حكمةً من هذا العالم ، بل عليها أن تتمسّك بجنون كلمة الصليب ، الذي هو حكمة الله . (راجع كورنثس الأولى ١: ١٨ -٣١) . لذلك لا يمكن أن يكون المنطلق لمحاولة من هذا القبيل سوى شهادة الكتاب المقدّس دون أيّ فلسفة ، أكانت الماورائيّات المدرسيّة ومسلّمتها في اللاإنفعاليّة ، أم المثاليّة وفكرتها عن الإخراج الضروريّ للذات في المطلق ، أم الفلسفة الحديثة للصيرورة . علينا إذن مقاومة المحاولات ، التي كانت حاضرةً في الغنوصيّة ، لجعل صليب يسوع المسيح مبدأً للعالم وشريعةً للعالم ، وصيغةً للعالم ، أو لإعلانه رمزًا للمبدإ العامّ " **مُتْ وصِرِ** " [١٣٩] .

ونستطيع أن نعرض المسعى الحاسم في نقطتيْن :

١- في الصليب يجد تجسّد الله معناه الأخير الحقيقيّ . لذلك يجب فهم مجيء المسيح بمجمله انطلاقًا من الصليب ، وعلى الصليب تحقّقت محبّة الله الذي انسلب من جذريّته القصوى . *والصليب هو أقصى ما يستطيع الله في محبّته المبذولة . إنّه* " **ما لا يمكن التفكير في أعظم منه** " ، *تحديد الله لذاته الذي يستحيل تجاوزه* . وهذا الانسلاب ليس هو بالتالي التخلّي عن الذات ، ولا تخلّي الله بذاته عن ألوهيّته . إنّ محبّة الله المتبدّية على الصليب هي بالحريّ التعبير عن الوفاء غير المشروط لعهده . لقد قيل في الله الحيّ في التاريخ إنّه وفيّ لذاته ، بوصفه ، بالتدقيق ، إله التاريخ ، وإنّه لا يمكن أن ينكر ذاته (تيموثاوس الثانية ٢: ١٣) . فالصليب إذن ليس تجريدًا من الألوهة ، بل كشف لله الإلهيّ . والله يبرهن ، في لجّة محبّته الرحيمة ، بالتدقيق ، على أنّه الله وليس إنسانًا (هوشع ١١: ٩) . *وعليه فلا تناقض ، في الكتاب المقدّس* ، بين **الكشف عن القدرة الإلهيّة الكلّيّة والكشف عن المحبّة الإلهيّة** . ليس الله في حاجة إلى أن ينسَلب قدرته الكلّيّة ليكشف عن محبّته . وبالعكس ، لا بدّ من أن

يكون كلّيّ القدرة ذاك الذي يستطيع أن يبذل ذاته ويهبها كلّيًّا ، ولا بدّ من أن يكون أيضًا كلّيّ القدرة للانسحاب في العطاء ، والإبقاء على استقلاليّة مَن يقبل وحرّيّته . المحبّة الكلّيّة القدرة وحدها بإمكانها الاستسلام الكامل للآخَر وأن تكون محبّةً عاجزة . لذلك قدرة الله الكلّيّة هي صلاحه . لأنّ الصلاح هو الاستسلام التامّ ، ولكن مع الانسحاب قليلاً قليلاً وجعل القابل مستقلاً ... وما هو غير مفهوم أنّ القدرة الكلّيّة لا تستطيع فقط أن تنتج أيضًا الشيء الأجلّ : العالم المرئيّ بكلّيّته ، ولكنّها تستطيع أيضًا إنتاج الشيء الأهشّ : كائن مستقلّ إزاء القدرة الكلّيّة [١٤٠] .

نبلغ إذّاك النقطة الحاسمة : إنّ انسلاب الله ، وعجزه ، وتألّمه ، ليست التعبير عن النقص ، كما عند الكائنات المحدودة . وليست أيضًا التعبير عن قدَر محتوم . *عندما يتألّم الله ، يتألّم بطريقة إلهيّة ، أي إنّ عذابه هو التعبير عن الحرّيّة . فالله لا يناله الألم ، بل هو يرضى بحرّيّة أن يناله . وهو لا يتألّم كالخليقة بسبب نقص في الكيان ، يتألّم بمحبّته وفيها وهي فيض كيانه* . القول عن الله بالصيرورة ، والتألّم ، والحركة ، لا يعني إذن ، بالتدقيق ، أن تجعله إلهًا في صيرورة ، لا يبلغ ملء كيانه إلاّ بالحركة : يجب ، في الله ، استبعاد الانتقال من القوّة إلى الفعل . القول في الله بالصيرورة والحركة والتألّم يعني إذن تصوّر الله كملء الكيان ، كفعل خالص ، كفيض حياة ومحبّة . ولأنّ الله هو المحبّة الكلّيّة القدرة ، يستطيع أن يأذن لنفسه ، بوجهٍ ما ، بعجز المحبّة ، ويستطيع الولوج في العذاب والموت دون أن يهلك فيه . هكذا فقط يستطيع بموته أن ينقذ موتنا . هذا هو معنى عبارة **أوغسطينوس** : " **قتله الموت فقتل الموت** " [١٤١] . *Mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit* (نشيد للصليب) . إذّاك يظهر الله على الصليب كمحبّة تحبّ بحرّيّة ، وكحرّيّة في المحبّة [١٤٢] .

٢- إذا كان الله يظهر كمحبّ بحرّيّة ، وكحرّ في المحبّة ، فيجب ، إذا كان الصليب هو كشف الله المَعاديّ لذاته ، أن يكون في ذاته حرّيّةً في المحبّة ومحبّةً في الحرّيّة . وعندما يكون الله في ذاته محبّة ، حينئذٍ فقط يستطيع أن يكشف عن ذاته كذلك بطريقة مَعاديّة نهائيّة . *فالله يجب أن يكون إذن المحبّة التي تفيض ذاتها منذ*

الأزل . وهذا يعني أنّ الله لا يملك ذاتيّته إلاّ في تمييز ذاته بين المحبّ والمحبوب ، اللذَين كلاهما واحد في المحبّة . *بهذا نجد منطلقًا لفهم الثالوث* ، لا يكون من المعرفة في الكلمة ، بل من المحبّة التي تتواصل ✍ وبالاستناد إلى هذا المنطلق يمكن شرح ظاهرة الاستلاب التي هي من جوهر المحبّة ، بطريقة أفضل من المنطلق التقليديّ في الكلمة . ولكن بما أنّ المحبّة تفترض وتتضمّن معرفة المحبوب ، فالمنطلق له من الاتّساع ما يمكِّن من استعادة واستثمار ما في مسيحانيّة اللوغس من حدس عميق . ولا بدّ من أن نضيف إلى ذلك أنّ فلسفة الكلام الحاليّة لا تنطلق ، كما عند أفلاطون وأوغسطينوس ، من الكلمة الداخليّة ، بل من الكلمة الخارجيّة ، المعبِّرة عنها ، وهي تفهم هذه الكلمة الخارجيّة كأنّها إخراج لما في الإنسان ، وخطاب للإنسان الآخر . ومن هذه الزاوية يمكن أيضًا استعادة مسيحانيّة اللوغس ، مطوّرة ومعمّقة بمسيحانيّة " **التلاشي** " ، أي الاستلاب .

هذا *المنطلق في المحبّة* يمكنه الاستناد بدون صعوبة إلى *التقليد* . نجد عند **أوريجانيس** عقيدة انبثاق الابن من الإرادة ، أي من محبّة الآب [١٤٣]✍. و**أوغسطينوس** ، على الخصوص ، هو الذي اعترف بأنّ الثالوث يصبح قابلاً للفهم انطلاقًا من مفهوم المحبّة . " **ها هم ثلاثة : الحبّ والمحبوب والمحبّة . وهل الحبّ شيء آخر غير طريقة حياة تجمع شخصَين معًا ، أو تسعى إلى جمعهما ، المحبّ والمحبوب ؟** " [١٤٤] ✍. أجل ، لم يتوسّع **أوغسطينوس** في هذا التصوّر . وبتدقيق أكثر : يبدأ **أوغسطينوس** بالمحبّة ويُدخل من بعد فقط لحظة المعرفة مع هذه الحجّة : " **العقل لا يستطيع أن يحبّ ذاته إذا لم يكن يعرف ذاته** " . " **إذن العقل ومحبّته ومعرفته هم نوع من الثالوث** " [١٤٥] . وعليه قام على أساس المنطلق في المحبّة لاهوت الكلمة ، الذي جرى التوسّع فيه لاحقًا على حدة . والاستثناء الوحيد البارز نظريّة **ريشار دي سان فيكتور** (القرن الثاني عشر) التي نشأت منهجيًّا انطلاقًا من المحبّة [١٤٦] . وسنعود إليها بالتفصيل .

✍ المحبّة تعني وحدةً لا تبتلع الآخَر ، بل تقبله وتثبّته في غيريّته ، وتقيمه فقط هكذا في حرّيّته الحقيقيّة . المحبّة التي تعطي الآخَر لا شيئًا ، بل ذاتها ، تعني بالضبط ، في

هذا التواصل الذاتيّ ، وفي الوقت عينه ، تمييزًا من الذات وتحديدًا لها . على المحبّ أن ينسحب عندما لا يتعلّق الأمر به ، بل بالآخَر . وأكثر من ذلك المحبّ يرضى بأن يبلغ منه الآخَر ، ويصبح بصراحة هشًّا في محبّته . وعليه تتساير المحبّة والألم . إلاّ أنّ ألم المحبّة ليس مجرّد انفعال سلبيّ ، بل هو إرادة ناشطة لكي يتمّ الانفعال . وبما أنّ الله محبّة ، فهو قادر أن يتألّم ويكشف بذلك عينه ألوهته . وهكذا انسلاب الصليب لا يعني تجريد الله من ألوهته ، بل تمجيده المَعَاديّ . *التمايز الأبديّ في داخل الله بين الآب والابن هو الشرط اللاهوتيّ المتعالي لإمكانيّة انسلاب الله في التجسّد على الصليب* » وهذا هو أكثر من تنظير فيه قليل أو كثير من الفائدة » إذ إنّ هذا القول يعني أنّ عند الله منذ الأزل مكانًا للإنسان ، ومكانًا أيضًا لتعاطف (*sym-pathein*) حقيقيّ مع عذاب البشر . الله المسيحيّ ، الإله الذي نفكّر فيه انطلاقًا من يسوع المسيح ، ليس إذن إلهًا لاإنفعاليًا ، بل إله متعاطف بالمعنى الحقيقيّ للكلمة ، إله يتألّم مع الإنسان .

الإله " **المتعاطف** " كما يظهر في يسوع المسيح هو الجواب النهائيّ عن مسألة معرفة الله ، التي يفشل فيها الإيمان بالله وعدم الإيمان معًا . فإذا كان الله نفسه يتألّم ، فالألم لا يعود اعتراضًا على الله . وتألّم الله لا يعني بوضوح تأليه الألم . الله لا يؤلّه الألم بل يحرّره . فتألّم الله الذي يقابل سِمة المحبّة الطوعيّة يتغلّب على السّمة القدَريّة للألم ، الذي يصيبنا من الخارج بطريقة غريبة ومستعصية على الفهم ، وعليه تلغي قدرة المحبّة الإلهيّة الكلّيّة عجز الألم . وبالتالي لا يزاح الألم ، بل يتحوّل من الداخل ، يتحوّل إلى رجاء ، ولا يعود " **التلاشي** " والألم عندئذٍ الكلمة الأخيرة ، بل التمجيد والتحويل . وعليه تعيد مسيحانيّة " **التلاشي** " مرّةً أخرى إلى ما هو أبعد منها ، إلى مسيحانيّة التعظيم والتمجيد الفصحيّة . وترتبط ارتباطًا وثيقًا بلاهوت الروح القدس . إذن إنّ تغيير العالم وتحويله المَعَاديّ ، هو ، بحسب الكتاب المقدّس ، فعل روح الله . وبما أنّ هذا ، بحسب التقليد الكنسيّ ، هو مصالحة التباين بين المحبّ والمحبوب ، بين الآب والابن ، فهو أيضًا قدرة تحويل العالم المَعَاديّ ومصالحته .

القسم الثالث

سرّ الله الثالوثيّ

الفصل الأوّل

أساس العقيدة الثالوثيّة

١ – الإعداد لها في الفلسفة وفي تاريخ الأديان

إنّ الاعتراف بإله واحد في ثلاثة أقانيم (أشخاص) يُعدّ بحقّ ما هو خصوصيّ ونوعيّ في الإيمان المسيحيّ با لله [١] . وهذا لا يعني أنّ الاعتراف الثالوثيّ هو فارق نوعيّ ينضاف كخصوصيّة أو فرادة مسيحيّة إلى تصوّر لله دينيّ عامّ أيًّا كان . إنّه بالحريّ العلامة المسيحيّة للكلام على ا لله ، الذي لا يُخفي الادّعاء ، في الوقت عينه ، بأنّه الحقيقة المَعَاديّة الأخيرة والعامّة عن ا لله ، التي يجد فيها كلّ كلام آخَر حقيقته التامّة . إنّه التفسير المتوافق مع الأشياء ، بل الضروريّ والإلزاميّ ، للكشف عن ا لله في يسوع المسيح بفعل الروح القدس . *وعليه فالاعتراف الثالوثيّ هو تلخيص وإجمال لمجموع سرّ الخلاص المسيحيّ* ، الذي يتعلّق به وجود أو عدم وجود مُجمل حقيقة الخلاص المسيحيّة . وليس من العبث أن يكون له واقعه الحياتيّ ، لا في تنظيرات رهبانيّة أو لاهوتيّة عويصة ، بل في المسار المدخل إلى الوجود المسيحيّ ، في المعموديّة ، التي تتمّ في جميع الكنائس " **باسم الآب والابن والروح القدس** " . *وعليه فالمصير المسيحيّ والكيان المسيحيّ مرتبطان بلا قيد أو شرط بالاعتراف الثالوثيّ* .

والحال أنّه ، في هذا المكان بالتدقيق ، الذي يجمع الكلّ ، كغَلَق بناء غوطيّ ، تتراكم بنوع خاصّ *صعوبات الفهم* . وليست المشكلات المنطقيّة ، أو مشكلات اللاهوت الكتابيّ وتاريخ الأديان والعقائد ، على تعقّدها ، هي التي تحتلّ المكان الأوّل . ما هو أهمّ بكثير هو الحجّة المستخرجة من الحياة العمليّة . فواقع الحال أنّ مسيحيّين كثيرين على سبيل المثال يتلون تلاوةً صحيحة الاعتراف الثالوثيّ في قانون إيمان الاحتفال الإفخارستيّ ، ولكنّهم لا يجنون أيّ فائدة من ذلك لحياتهم المسيحيّة . وملاحظة **كارل رانر** [٢] أنّ معظم المسيحيّين هم موَحِّدون ا لله (monothéistes)

في الواقع تبدو أنّها صحيحة . والكلام الذي لا يخلو من الانتشار على الله الشخصيّ ، الذي يتسلّل أيضًا ظرفيًّا إلى الوثائق الرسميّة ، مكان الله بثلاثة أقانيم – كما يقتضيه الاعتراف الثالوثيّ – يثبت هذه الأطروحة تمامًا . لذلك علينا أوّلاً ، قبل إثارة المواضيع اللاهوتيّة الداخليّة للاعتراف الثالوثيّ ، أن نُعنى بالمداخل التي تؤدّي إلى البُعد اللاهوتيّ الذي في طيّاته يمكن أن يكون لهذا الاعتراف معنى . وفي هذه المقدّمات الفكريّة ليس المقصود إثبات الإيمان بالثالوث ، بل فقط الإيلاج إلى المسألة التي يدّعي الاعتراف الثالوثيّ الجواب عنها .

من الواضح أنّ عقيدة الثالوث الكنسيّة لم تُؤيّد قطّ القول غير المعقول تمامًا ، والذي ما برح اتّهامًا يتردّد : أنّ ١ يساوي ٣ . وهذا لن يكون واقعًا إلاّ إذا قيل : شخص واحد يساوي ثلاثة أشخاص ، أو جوهر إلهيّ واحد يساوي ثلاثة جواهر إلهيّة ، وإذا قيل بالتالي إنّ في الله الوحدة والثالوث هما من حيثيّة واحدة . فذلك يكون ضدّ مبدإ عدم التناقض الذي يقول باستحالة أن يكون نفس الشيء الوحيد ، في الوقت عينه ، واحدًا وثلاثة من الحيثيّة ذاتها . والواقع أنّ المقول في الاعتراف الثالوثيّ هو وحدة الجوهر وثلاثيّة الأقانيم (أشخاص) ، أو وحدة الجوهر في ثلاثيّة الأقانيم . فالكلام إذن يتناول الوحدة والثلاثيّة من وجهتي نظر مختلفتَين ، وعليه ينتفي التناقض الداخليّ . يمكن إكمال هذه الملاحظة السلبيّة بأخرى إيجابيّة . ليس الموضوع في الاعتراف الثالوثيّ مشكلة حسابيّة ومنطقيّة ، هي سطحيّة نسبيًّا على المستوى الوجوديّ . *في العددين واحد وثلاثة وعلاقتهما المتبادلة ، تتداخل مشاكل أساسيّة قديمة جدًّا في فهم الإنسانيّة للحقيقة وفهمها لذاتها* . فالأمر يتعلّق بأساس كلّ حقيقة ومعناها النهائيّ .

ومن السهل نسبيًّا إظهار أنّ مشكلة الوحدة هي مشكلة أساسيّة للإنسان وللإنسانيّة [٣] . والوحدة هي ما يمكّن الكائن من أن يكون متماهيًا مع ذاته وقابلاً للتعريف . وكلّ ما هو موجود لم يُعطَ إلاّ بنمط الوحدة . وتقتضي وحدة كهذه اللاإنقسام الداخليّ والاختلاف مع الآخَر . *لذلك الوحدة هي التحديد الأوّل والأساسيّ العامّ (المتعالي) للكائن* [٤] . فالوحدة كتحديد متعالٍ للكائن ليست إذن العدد ، بل هي بالحريّ

إمكانيّة الترقيم وقياس الأعداد [٥] . والوحدة الكمّيّة القابلة للعدّ ليست سوى شكل سُفليّ ، متفرّع ، يفترض من قَبل أشكالاً أسمى للوحدة . إذ لا يمكن التفكير في عدد كبير من الكائنات إلاّ بفضل وحدة النوع والجنس المتعالية . والكلام على ثلاثة أو أربعة رجال لا معنى له إلاّ إذا كان هؤلاء الثلاثة أو الأربعة يشتركون في ذات إنسانيّة وحيدة ، وبالتالي إذا افترضنا من قبل الوحدة النوعيّة ومفهوم الإنسان العامّ القائم عليها . وبالتالي فالوحدة العدديّة تفترض من قَبل وحدة النوع (*species*) والجنس (*genus*) . وهناك سؤال مطروح لمعرفة هل هناك أيضًا ، في ما هو أبعد من أنواع الحقيقة المختلفة ، وحدة تشمل كلّ حقيقة واقعة [٦] . هنا فقط تصبح مشكلة الوحدة مُلحَّة وجوديًّا . إذ بدون وحدة كهذه تشمل الكلّ ، على تعدّد مجالات الواقع ، لا يكون العالم سوى كومة من الكُناسات مرميّة بلا تبصُّر ، ولا نظام لها ولا سبب [٧] . *فمسألة وحدة الحقيقة الواقعة في تعدّد مجالات الواقع هي إذن مسألة مفهوميّة الواقع ومعناه ذاتها* . ففي إطار هذه المسألة فقط يمكن فهم الإيمان التوحيديّ با لله .

مسألة الوحدة في كثرة الأشياء طرحتها من قبل الميثولوجيا على طريقتها [٨] . وفرة الآلهة في مذهب تعدّد الآلهة لا يعبّر في العمق سوى عن الكثرة ، والتمزّق واستحالة توليفة في الواقع . وفي مواجهة ذلك تمثّل السلالات الإلهيّة محاولةً لإدخال نظام ووحدة في هذه الكثرة . ولذلك ليست معظم الديانات متعدّدة الآلهة تمامًا . إنّها بالحريّ تعرف إلهًا أعلى أو ألوهة مُكتنِفة ، تظهر بطرائق مختلفة في آلهة متعدّدين . هكذا كان في مصر ، في عهد **أخناتون** ، منذ سنة ١٣٥٠ ق.م. محاولة مستنيرة لوحدانيّة ألوهة تحت لواء إله الشمس **آتون** . وأكثر من ذلك ، تتبدّى البراهمانيّة الهنديّة والبوذيّة كأنّهما ديانتان تعلنان الوحدة التامّة لكلّ الحقيقة الواقعة .

شغلت مسألة الوحدة ، منذ البدء ، الفكر الغربيّ ، عند **هيراقليطوس وبارمينيديس** . ومنذ القرن الرابع ق.م. وصل **كسينوفانيس** ، بعد نقد جذريّ للدين ، إلى النتيجة : " **إله وحيد ، الأكبر بين الآلهة والبشر ، الذي لا يشبه الأنام المائتين لا بالهيئة ولا بالفكر** " [٩] . وقد واصلت هذه الأفكار تأثيرها في **أرسطو** ، الذي يختم الكتاب

الثاني عشر من " **ماورائيّاته** " (الكتاب اللاهوتيّ) ، مستشهدًا بالمقطع الشهير من إلياذة **هوميروس** : " **ليس من الجيّد أن يملك كثيرون ، من الأفضل ألاّ يكون سوى سيّد واحد** " [١٠] . *وحدة المُلك* هذه ، أي نظريّة السيّد الواحد ، والمبدإ الواحد ، كانت ، بالنسبة إلى **أرسطو** ، برنامجًا سياسيًّا وماورائيًا . وبأكثر دقّة ، كان النظام السياسيّ عنده قائمًا على الماورائيّات وعلى اللاهوت . ولقد كان لهذا اللاهوت السياسيّ والماورائيّ تطوّر أوسع في الرواقيّة . وهذه تقول بأنّ العقل الوحيد للعالم هو الذي يحفظ وينظّم كلّ مجموعة . وهو ينعكس ، خصوصًا ، في العقل البشريّ المطلوب منه أن يعيش بحسب نظام الطبيعة [١١] . وتحقّقت فلسفة الوحدة هذه أتمّ تحقيق في الأفلاطونيّة الجديدة . كان **أرسطو** قد قال بأنّ الواحد الذي يتجاوز الأجناس ، الواحد الذي يتجاوز الفئات ، والماورائيّ ، لا يمكن أن نتصوّره ، بل لا يمكن التفكير فيه إلاّ انطلاقًا من ذاته ولأجل ذاته [١٢] . وخطا **أفلوطين** خطوةً أخرى . بما أنّ كلّ كائن يفترض من قَبل الوحدة ، فلا بدّ من أن يكون الواحد أبعد من الكائن . إنّه كائن أعلى وبسبب ذلك هو عصيّ على الوصف ، ولا يمكن البلوغ إليه إلاّ في انخطاف العقل [١٣] .

لا يؤدّي فكر الوحدة التي تفهم ذاتها جيّدًا إلى منظومة مغلقة ، يُستنتَج فيها كلّ شيء من مبدإ وحيد . وتؤدّي مسألة الوحدة بالحريّ إلى منظومة منفتحة ، بمعنى أنّ مبدأ هذه الوحدة يفوق الإدراك العقليّ المحض . يجب القول ، في عرف فلسفة **أرسطو وتوما** ، إنّ الواحد المتعالي يتحقّق في مختلف مجالات الكيان ، لا بطريقة المشاركة ، بل بطريقة المقايسة . ومسألة وحدة الحقيقة كلّها ، التي بدونها لا إمكانيّة لأيّ خطاب ، ولأيّ فكر ، ولأيّ فعل رشيد ، تؤدّي أخيرًا إلى سرّ . ولذا لم تكن فلسفة الوحدة في الأفلاطونيّة الجديدة تنظيرًا مجرّدًا ، بل قاعدة لروحانيّة كاملة ولصوفيّة . وكانت تبغي أن تتنقّى النفس أكثر فأكثر من المتعدّد والمتنوّع الأشكال ، للارتفاع إلى الواحد وملامسته في انخطاف صوفيّ . وكان لهذه الصوفيّة أثر دائم في التقليد . نقرأ في " اعترافات " أوغسطينوس : " **هذه هي حياتي : تمدّد . ولكنّ يدك القويّة أخذتني ... حتّى ... أسترجع ذاتي في التوق إلى الواحد فقط . أيّامي**

تمضي أيضًا في التأوّهات وأنت وحدك تعزيتي ، يا ربّ ، أبي ، وأنت سرمديّ . بينما أنا اتشظّى من لحظة إلى لحظة ، ولا أعرف النظام ، في تقلّب الأشياء واضطرابها ، وأفكاري وأعمق ما في نفسي من حياة مشدودة بين هنا وهناك إلى يوم أذوب في نهر أكثر صفاء ، في نار محبّتك ، فأصير فيك أيّها الأوحد الذي لا يُجزّأ " [١٤] .

وليست مشكلة الثالوثيّة بأقلّ تجذّرًا من مشكلة الوحدة بالنسبة إلى الإنسان والبشريّة . فهناك رسوم ثالوثيّة (triades) حيثما الحقيقة تعارض الحاجة الفطريّة إلى الوحدة في العقل البشريّ . وبالتالي تمثّل الثالوثيّة تعدّد الحقيقة الواقعة وتنوّع أشكالها . ولكن بما أنّ الثالوثيّة لها بداية ووسط ونهاية ، فليست أيّ نوع من التعدّد . إنّ الثالوثيّة هي الشكل الأبسط ، والأكمل ، في الوقت عينه ، للتعدّد ، التعدّد المنظّم ، وبذلك هي وحدة التعدّد . ولذلك يسمّيها **أرسطو** رقم الكلّيّة [١٥] .

نجد دومًا في الأساطير وفي الديانات ثالوثيّات . ففي الميثولوجيا اليونانيّة أقطار العالم تُقسم بين أبناء **كرونوس** الثلاثة : **زيوس وبوسايدون وهاديس** . ونجد مرارًا كثيرة أشكالاً إلهيّة ذات ثلاثة رؤوس أو ثلاثة أجسام . وهناك تفضيل ، في شعائر العبادة والموسيقى والهندسة ، للإيقاعات الثلاثيّة . نعرف ترداد صيغة القسم ثلاث مرّات . ومن جهة أخرى ، فالترداد الثلاثيّ (trigémination) أو التثليث اللغويّ والأدبيّ هو وسيلة في أسلوب الكتابة مهمّة . وأخيرًا نجد التقسيم الثلاثيّ كرسْم تنظيميّ مفضّل للفكر (مثلاً : العصر القديم ، العصر الوسيط ، العصور الحديثة) . وكانت الفلسفة الأفلاطونيّة الحديثة ، على الخصوص ، مليئة بالثالوثيّات . **فأفلوطين** كان يتصوّر العالم من ثلاثة مفاهيم : الواحد ، والعقل ، والروح . والواقع بأجمعه ، عند **يامبليخوس وبروكلوس وديونيسيوس الأريوباغيّ** ، كانت صورته بحسب قانون القسمة الثلاثيّة [١٦] . وكانت التنظيرات المتعلّقة بالمثلّث ، في العصر القديم ، تكتسب أهمّيّةً خاصّة ، وكان المثلّث عند الفيثاغوريّين يمثّل لا مبدأً هندسيًّا وحسابيًّا فقط ، بل أيضًا مبدأً كونيًّا [١٧] . وذهب **أفلاطون** إلى أبعد من ذلك في تنظيراته ، وجعل من مختلف المساحات المثلّثيّة عناصر مكوّنة للعالم [١٨] . ومن الصحيح أنّ

الاستعمال المسيحيّ لرمز المثلّث حُرّم مدّة طويلة ، إذ كان المثلّث في الأصل رمزًا جنسيًّا أيضًا ، فكان يعيد ، والحالة هذه ، إلى الأساس الأصليّ والأموميّ لكلّ كائن . في القرن الخامس عشر فقط أصبح المثلّث رمزًا ثالوثيًا .

وقد أثبت العهدان القديم والجديد أيضًا ثالوثيّات من هذا النوع [19] . ولكن لا نستطيع مع ذلك استنتاج عقيدة الثالوث المسيحيّ من مثل هذه الرموز وهذه التنظيرات [20] . فلسنا نجد في أيّ مكان التصوّر المسيحيّ النوعيّ لألوهيّة بثلاثة أقانيم ، إذن لوحدة جوهريّة لثلاثة أقانيم إلهيّة . وبخلاف التصوّرات والتنظيرات من خارج المسيحيّة التي ذكرناها ، ليست الوحدة في التنوّع ، في المسيحيّة ، مشكلة كونيّة ، تكتنف ا لله والعالم ، بل مشكلة لاهوتيّة حصرًا ، بل في داخل الألوهة . هذا هو السبب في أنّ العقيدة الثالوثيّة المسيحيّة لم تؤسّس قط ، في الكتاب المقدّس ، على مثل هذه التنظيرات الكونيّة . هي تقوم فقط على أساس تاريخ ا لله مع البشر ، في كشف الآب التاريخيّ عن ذاته بيسوع المسيح في الروح القدس . مع ذلك لا يخلو من الأهمّيّة أن تحافظ المسيحيّة ، عندما تستعيد مجمل رسالتها وحقيقتها ، *على غرار* الميثولوجيا والفلسفة ، على وحدة وثلاثيّة المبدإ الأخير . وعليه يتناسب الاعتراف الثالوثيّ المسيحيّ ، على طريقته ، ومسألة البشريّة الأساسيّة . إنّ الاعتراف با لله الواحد في ثلاثة أقانيم يدّعي ، بطريقة مسيحيّة نوعيّة ، أنّه يجيب عن *مسألة البشريّة الأساسيّة : مسألة الوحدة في التعدّد ، وحدة لا تقلّص التعدّد ، بل تكوّنه في كلّيّة وحدة ليست عَوَزًا بل ملاءة واكتمال . والمسيحيّة النوعيّة* قوامها في النهاية أنّ الأساس الأخير للوحدة والكلّيّة في الحقيقة الواقعة ليس مجرّد رسم أو بُنية ، أو شرعيّة ثالوثيّة أو مبدإ : إنّ أساس كلّ حقيقة ومعناها الأخير له ، بالنسبة إلى المسيحيّة ، تحديدٌ شخصيّ : إله في ثلاثة أقانيم .

٢- أساس الثالوث في لاهوت الوحي

الوحدة الإلهيّة

يبدأ الاعتراف المسيحيّ بالإيمان بهذا التأكيد : " **أؤمن بإله واحد** " . بهذا

القول يختصر قانون الإيمان بطريقة صحيحة إيمان العهدين القديم والجديد . ففي العهد القديم نقرأ : " **اسمع يا إسرائيل ، إنّ يهوه إلهنا هو اليهوه الواحد . فأحبب يهوه بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قدرتك** " (تثنية الاشتراع ٦: ٤-٥؛ راجع الملوك الثاني ٧: ٣٧) [٢١] . وهذا التأكيد الأساسيّ سيكون في ما بعد جزءًا من الصلاة المسمّاة " **شيما** " (إسمع) التي كان على كلّ يهوديّ أن يردّدها مرّتين في كلّ يوم . ويستعيد العهد الجديد الإيمان بوحدة الله الوارد في العهد القديم (مرقس ١٢: ٢٩ و٣٢) ، ويعيد لها قيمتها في الكرازة الرسوليّة بإزاء تعدّد الآلهة الوثنيّ (أعمال الرسل١٤: ١٥؛ ١٧: ٢٣؛ كورنثس الأولى ٨: ٤؛ روما ٣: ٢٩... ؛ أفسس ٤: ٦؛ تيموثاوس الأولى ١: ١٧؛ ٢: ٥) . وهذا هو السبب في أنّ المسيحيّة ، بالنسبة إلى تاريخ الديانات ، تُنظَّم ، مع اليهوديّة والإسلام ، بين الديانات الموَحِّدة .

وللإيمان الكتابيّ بالله الواحد تاريخ طويل لا يخلو من الأهمّيّة للفهم اللاهوتيّ . ففي البدء ، كان العهد القديم يحسب حسابًا ، بشيء من البراءة ، لوجود آلهة غريبة (راجع تكوين ٣٥: ٢ و٤؛ يشوع ٢٤: ٢ و١٤) . وسِمة الوحدة في الإله الكتابيّ لا تظهر ، أوّل الأمر ، إلاّ في أنّ يهوه هو أعلى مقامًا من الآلهة الأخرى . إنّه يدّعي بالحصريّة ، ويبدو كإله غيور ، ولا يرضى بآلهة أخرى تجاهه (خروج ٢٠: ٣...؛ ٣٤: ١٤؛ تثنية الاشتراع ٥: ٧) . وهذا التعصّب ما كان يقصد في البدء سوى عبادة آلهة أخرى ، لأنّ في ذلك دلالة على انتفاء الثقة . فمن يعبد آلهة أخرى لا يحبّ يهوه من كلّ قلبه وكلّ نفسه وكلّ قدرته . فكان الأمر أوّلاً متعلّقًا بوحدانيّة في الممارسة . ولم يكن قد أثير بعد وجود أو عدم وجود آلهة أخرى ، بل من المحتمل أنّ وجودها كان مقبولاً كمُعطى (راجع قضاة ١١: ٢٤؛ صموئيل الأوّل ٢٦: ١٩؛ ملوك الثاني ٣: ٢٧) . ولكنّ الحركة النبويّة ، منذ عهد إيليّا ، قد شنّت معركةً بلا هوادة لمحاربة كلّ الغوايات التوفيقيّة . وصار الكلام على يهوه كإله بدون زيادة ، والإعلان عن أنّ الأصنام لا شيء (أشعيا ٢: ٨ و١٨؛ ١٠: ١٠؛ ١٩: ٣؛ إرميا ٢: ٥ و١٠ و١٥؛ ١٦: ١٩) وليست بآلهة (إرميا ٢: ١١؛ ٥: ٧) . وأخيرًا قيل في أشعيا الثاني : " **لا إله غيري** " (أشعيا ٤٥: ٢١؛ راجع ٤١: ٢٨...؛

٤٣: ١٠) الآن يهوه هو إله جميع الأمم (راجع أشعيا ٧: ١٨؛ ٤٠: ١٥...) .

من هذا التاريخ يمكن أن نستخلص أمرين :

١- *ليست وحدانيّة الله في الكتاب المقدّس مشكلة تصوّر للعالم ، بل نتيجة اختبار دينيّ وممارسة إيمانيّة* . إنّه موضوع وحدانيّة الممارسة . لذلك ليس الإيمان بالله الواحد أوّلاً مسألة قبول ذهنيّ ، بل مضمون هذا الاعتراف هو بالحريّ التزام أساسيّ للواحد الضروريّ ، للواحد الذي يكفي ، لأنّه ، في العمق ، كلّ شيء . ولذلك هو يتطلّب الإنسان بكلّيّته . والمقصود في الاعتراف بالله الواحد هو في آخر المطاف القرار الأساسيّ بين الإيمان وعدم الإيمان ، ومسألة معرفة أين يجد الإنسان ، وحده وفي كلّ الأحوال ، سندًا بلا شروط . يتعلّق الأمر بالارتداد من الأصنام الباطلة إلى الإله الحقيقيّ وحده (أعمال الرسل ١٤: ١٥) . وهذه ليست مسألةً قديمة تخطّاها الزمن . فالأصنام ما زالت موجودة بأشكال متعدّدة . وقد يكون الصنم " مامون " (متّى ٦: ٢٤) والبطن (فيلبّي ٣: ١٩) والشرف الشخصيّ (يوحنّا ٥: ٤٤) ، وكذلك " بعل " فرح حياة رذيل ، وفجور بلا قيود . في الأساس ، كلّما أُضيفت صفة الإطلاق على أيّ عظمة بشريّة تكون صنمًا . بخلاف ذلك يقول الكتاب : " **لا تستطيعون أن تكونوا عبيدًا لله وللمال** " (متّى ٦ : ٢٤) . الله هو الله الوحيد . وعليه وحده يمكن على الإطلاق الاتّكال والبناء . فمَن عَبَدَ أيضًا آلهة أخرى بحذاء الإله لا يؤمن إيمانًا حقيقيًّا بالله ولا يتّكل عليه اتّكالاً حقيقيًّا . فالاعتراف الإيمانيّ بالله الواحد هو بالتالي قرار أساسيّ ، يوجب توبةً دائمة . وموضوعه هو الواحد الذي يرجع إليه كلّ شيء والذي فيه يتقرّر السبيل إلى الحياة (متّى ١٠: ٢١؛ لوقا ١٠: ٤٢) .

٢- *في الوحدة الإلهيّة ما هو أكثر بكثير من وحدة كمّيّة وعدديّة* . فلا يُقال أوّلاً : لا يوجد سوى إله واحد وليس ثلاثة آلهة أو أربعة آلهة . *ففي الله وحدانيّة وخصوصيّة نوعيّة* . ليس الله واحدًا فقط ، بل هو وحيد . إنّه بتعبير آخر الوحيد بحدّ ذاته . فالله هو بجوهره مَن لا يستطيع أن يوجد إلاّ مرّةً واحدة . ومن جوهر الله ، بكونه حقيقة تُحدّد وتكتنف كلّ شيء ، تنتج بضرورة داخليّة وحدانيّته .

" **إذا لم يكن ا لله وحيدًا فلا يوجد إله** " [٢٢] . الإلـه *الواحـد* وحـده يستطيع أن يكـون لامتناهيًا وحاضرًا في كلّ مكـان . الإلهـان يحدُّ واحدهمـا الآخـر ، وإن تداخـلا . وبالعكس إنّ ا لله بكونه وحيدًا هو في الوقت عينه وحده الإله . وهكـذا فوحدانيّـة ا لله ليست صفة عاديّة ، إنّها معطاة مع جوهر ا لله ذاته . ولذلك فوحدة ا لله ووحدانيّته الكتابيّة هي مغايرة تمامًا لواقع أن يكون محدودًا . ولأنّه ، بالتدقيق ، واحد ووحيد ، هو ربّ جميع الأمم والتاريخ كلّه . إنّه الأوّل والأخـير (أشـعيا ٤١: ٤؛ ٤٣: ١٠...؛ ٤٤: ٦؛ ٤٨: ١٢؛ رؤيا ١: ٤؛ ٨: ١٧) . وحدة ا لله هي في الوقت عينه شموليّته التي تضمّ البشر بأجمعهم .

يستعيد العهدان القديم والجديد ، في رسالة الإله الواحد هذه ، *مسألةً إنسانيّة أصليّة* : مسألة الوحدة في أيّ تعدّد وتمزّق ، والتمزّق في الحقيقة الواقعـة . إنّ تعـدّد الآلهة هو التعبير عن تعدّد الأشكال والانشقاق واستحالة تأليف الحقيقة . ومع ذلك لم يستطع قطّ البشر ، المفكّرون والباحثون عن معنى ، أن يطمئنّوا إلى ذلك ، كمـا بيّنا سابقًا . وعليه نجـد ، في مـوازاة العهـد القديـم ، مَنازِع توحيديّـة في الديانـات والفلسفات القديمة .

كان باسـتطاعة المسـيحيّة الأولى أن تسـتند إلى هـذا كلّـه [٢٣] . وقـد اسـتعاد المدافعون عن المسيحيّة الأولى باستمرار مفهوم المونارخيّـة الإلهيّـة [٢٤] (حكـم الفـرد) . وكانت عقيدة مونارخيّة ا لله ، بكلّ وضوح ، عنصرًا ثابتًا في الخطّة العقيديّة للتعليم المسيحيّ العِماديّ [٢٥] . يقول البابا **ديونيسيوس** في كتابه إلى سميّه **ديونيسيوس** أسقف الإسكندريّة : إنّ المونارخيّة الإلهيّة هـي مـن أجـلّ مضـامين الكـرازة الكنسيّة [٢٦] . وهذا اليقين ، في الكتاب المقدّس والتقليد ، وجد التعبير الواجب عنه ، في الاعتراف الإيمانيّ المسيحيّ بإله واحد ، خالق السماء والأرض [٢٧] .

هذا الاعتراف التوحيديّ يصل المسيحيّة باليهوديّة والإسـلام . إلاّ أنّ المسـيحيّة تتميّز منهما في الفهم الفعليّ لوحدة ا لله كوحدة في ثالوث . والسؤال الذي تطرحه على المسيحيّة اليهوديّة والإسلام هو الآتي : ألم تصبح المسـيحيّة باعترافهـا الثـالوثيّ خائنةً للاعتراف با لله الواحد ؟

وباستطاعتنا الجواب عن هذا السؤال باتّباع التنظيرات الفكريّة التي أبداها آباء الكنيسة باكرًا جدًّا عن طبيعة وحدة الله، على أثر الفلسفة اليونانيّة. نجد تفكيرًا من هذا النوع عند **إيريناوس** أسقف ليون و**ترتليانوس وأوريجانيس** [٢٨]، ولاحقًا عند **توما الأكوينيّ** [٢٩] من بين آخرين. كان السعي *أولًا* إلى تبرير الوحدة والوحدانيّة الإلهيّتين انطلاقًا من مفهوم الله نفسه. فمطلقيّة الله ولانهائيّته تحولان دون وجود إله ثان. الآلهة المتعدّدون يحدّ بعضهم بعضًا. ولا يكون الله عندئذ إلهًا بل كائنًا محدودًا. والوحدة المطلقة تتضمّن *ثانيًا* عدم إمكانيّة الانقسام المطلقة، واستتباعًا *البساطة* المطلقة. وبالتالي تُقصي الوحدة الإلهيّة الكيان المادّيّ، الذي هو بحدّ ذاته مرتبط بالكمّيّة، وتاليًا بالتعدّد. الوحدة الإلهيّة، تعني جذريًّا أنّ الله *روح محض*، يجب التفكير فيه، في بساطته المطلقة، كأنّه متعال، على الإطلاق، بالنسبة إلى كلّ ما هو محدود، وبالأكثر بالنسبة إلى ما هو مادّيّ. فإذا حملنا إذن على محمل الجدّ فكرة وحدة الله، لا بدّ من الانتهاء إلى فكرة *الاختلاف النوعيّ اللامتناهي بين الله والعالم*. ويتضمّن هذا التصوّر *ثالثًا* أنّه لا يمكن الاستمرار في الخلط بين الوحدة الإلهيّة ووحدة الحقيقة المخلوقة، كما في الفلسفة القديمة. إذا كان الله متعاليًا، فهو لا يستطيع أن يكون المبدأ المباشر للوحدة في التعدّد في العالم. *فكرة الوحدة الإلهيّة بالمعنى الجذريّ، وفكرة التعالي الإلهيّ المرتبطة بها مباشرةً، تلزمنا إعطاء جواب جديد عن مشكلة الوحدة والتعدّد بالنسبة إلى جواب الفكر القديم*.

تطرح اليوم مشكلة الوحدة والتعدّد كمشكلة وحدة العالم وكمشكلة وحدة الله نفسه. وبالنسبة إلى الله يُطرح السؤال الآتي: هل الوحدة الإلهيّة بالمعنى الجذريّ قابلة للتفكير، بدون أن يوضع في الله نفسه، وفي الوقت عينه، اختلاف لا يلغي الوحدة والبساطة الإلهيّتين فحسب، بل يعطيهما معنى؟ ألا يكون الله، بدون مثل هذا التعدّد في الوحدة، كائنًا منفردًا جدًّا، يحتاج بالضرورة إلى العالم كشريك، فينقذ هكذا ألوهيّته؟ أفكار كهذه تؤدّي إلى هذا الاستنتاج: أنّ تأكيد الوحدة الإلهيّة يتضمّن مسألة الثالوث، وليس فقط لا يستبعدها. وعلى هذه الخلفيّة، يمكننا أن نفهم كيف صار الاعتراف الثالوثيّ، عند آباء الكنيسة، الشكل الحسّيّ

للوحدانيّة المسيحيّة [٣٠] . كيف تمّ ذلك ؟ هذا ما يجب علينا أن نشرحه الآن بالتفصيل .

الإله الحيّ (التهيئة في العهد القديم)

في العهد القديم يقين لا يتزعزع بأنّ يهوه هو واحد ووحيد (تثنية الاشتراع ٦ : ٤) . وهو إله غيور لا يرضى بآلهة أخرى تجاهه (خروج ٢٠ : ٥؛ تثنية الاشتراع ٥ : ٧) . وحيث يجري الكلام هكذا ، يبدو أن لا مكان ، لا في الواقع فقط ، بل في المبدإ ، للكشف عن إله ثالوثيّ . وهذا يبدو مستبعدًا قَبْليًّا . وهذا ما تراه ، على الأقلّ ، اليهوديّة والإسلام . صحيح أنّ العهد القديم لا يثبت شيئًا عن بُنية ا لله الثالوثيّة . إلاّ أنّه يضع قواعد هامّة للإيمان الثالوثيّ اللاحق . ونجد هذه في تأكيدات عديدة أساسيّة بالنسبة إلى العهد القديم في شأن ا لله كإله حيّ (مزمور ٤٢ : ٣؛ ٤٨ ؛ ٣؛ إرميا ١٠ : ١٠؛ ٢٣ : ٣٦؛ دانيال ٦ : ٢٧ وغيرها) . *وا لله ، في العهد القديم ، هو في وحدته ووحدانيته ، ملء الحياة ، في الوقت عينه* [٣١] . *وهذا الأمر هو ما يبرّر نسبيًّا التفسير الثالوثيّ الذي جاء عند آباء الكنيسة لنصوص متنوّعة في العهد القديم* .

ففي صيغة الجمع ، على الخصوص ، التي يستعملها ا لله عندما يخاطب ذاته ، والتي يظهرها العهد القديم في أمكنة عدّة ، أراد آباء الكنيسة أن يروا تلميحًا إلى بُنية تعدّد الأشخاص في ا لله : " **لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا** " (تكوين ١ : ٢٦؛ راجع ٣ : ٢٢؛ ١١ : ٧؛ أشعيا ٦ : ٨) . لم يعد التفسير الحديث يستطيع متابعة هذا التأويل . وما كان يقال مرارًا في السابق ، أنّ هذا الجمع هو للتفخيم قياسًا على ما تعوّد عليه الملوك والبابوات من التكلّم عن أنفسهم بالجمع ، هو أيضًا مستبعَد . ولعلّنا إزاء صيغة تعبيريّة للتشاور والتحاور مع الذات [٣٢] . إلاّ أنّ صيَغ الجمع هذه تدلّ على أنّ العهد القديم لا يعرف وحدانيّة جامدة ، بل إلهًا حيًّا هو الملء الفائض للحياة والرحمة .

وكان هناك عنصر آخر هامّ لأساس الاعتراف الثالوثيّ با لله في الكتاب المقدّس

هو ، بالنسبة إلى آباء الكنيسة وإلى اللاهوتيّين في العصر الوسيط ، ظهور ا لله لإبراهيم بصورة ثلاثة رجال أو ملائكة تحت بلّوطة مَمْرا (تكوين ١٨) . ولهذا المشهد أهمّيّة كبيرة جدًّا ، لا في اللاهوت وحسب ، بل في تاريخ الفنّ والتقوى أيضًا . فهو موجود في كثير من رسومات الأيقونات ، خصوصًا في أيقونة **روبليف** الشهيرة ، في القرن الخامس عشر [٣٣] . ولكنّ هذا التفسير أيضًا لا يمكن متابعته اليوم . ومع ذلك فهذا المقطع يبدي أيضًا تشابكًا غامضًا في الإله الواحد الذي يتكلّم ويفعل ، وفي الظهور بهيئات ثلاث .

وارتكز الآباء أخيرًا على ما جاء عن الملاكَين قرب عرش ا لله ، أو على " **القدّوس** " المكرّرة ثلاث مرّات على لسان السيرافيم (أشعيا ٦) . وهذا التفسير يبدو لنا أيضًا مستحيلاً اليوم ، ولكن له أيضًا دلالة رمزيّة كبيرة . فهو يظهر بطريقته أنّ الاعتراف الثالوثيّ ، في عهد آباء الكنيسة ، لم يكن متأصِّلاً في نظريّات خالصة أو تنظيرات مجرّدة ، بل كان " **موقعه** " بالحريّ في المجدلة ، وفي تمجيد ا لله الليترجيّ [٣٤] .

وأهمّ من النصوص التي أوردناها صورة " **ملاك يهوه** " في العهد القديم . إنّه يرافق يهوه في السير في الصحراء (خروج ١٤: ١٩) ومساعدة المظلومين (تكوين ١٦: ٧؛ ملوك الأوّل ١٩: ٥؛ ملوك الثاني ١: ٣) ، ويحمي المتّقين (مزمور ٣٤: ٨) ، ويعلن قدرة ا لله (زكريّا ١٢: ٨) وعلمه (صموئيل الثاني ١٤: ٢٠) . إذا كان ملاك يهوه ، في هذه النصوص ، صورةً في الوحي متميّزة عن ا لله ، فهو أيضًا أحيانًا يهوه نفسه (تكوين ٣١: ١١ و١٣؛ خروج ٢: ٣ و٤...) . وعليه تبدو ، في ملاك يهوه ، الحاجة إلى إقامة جسر بين جوهر ا لله غير المدرَك والخفيّ عن الإنسان ، وحضوره الحقيقيّ والأساسيّ في التاريخ [٣٥] . وبالتالي يُمثّل ملاك يهوه من قَبْل كلّ المشكلة اللاحقة المرتبطة بالتماهي أو الاختلاف بين ا لله وصورته في الوحي . وهو في الوقت عينه يعبّر تعبيرًا قويًّا عن أنّ إله العهد القديم هو إله حيّ في التاريخ .

وفي الأسفار المتأخرة من العهد القديم ، يجد اليقين بأنّ ا لله هو الحياة الفائضة ، التعبيرَ عنه في مختلف الفرضيّات . هناك أهمّيّة خاصّة تضفي على فكرة *الحكمة*

الإلهيّة نوعًا من الشخصيّة المتميّزة من الله (راجع مثلاً أمثال ٨) . وتلفت النظر أيضًا تشخيصات الكلام الإلهيّ (مزمور ١١٩: ٨٩؛ ١٤٧: ١٥...؛ حكمة ١٦: ١٢) والروح الإلهيّ (حجّاي ٢: ٥؛ نحميا ٩: ٣٠؛ أشعيا ٦٣: ١٠؛ حكمة ١: ٧) . تثبت هذه التشخيصات غنى حياة يهوه ، وهي ، من ناحية تاريخ الوحي ، استباقات فيها تلمّسات لما سيظهر في العهد الجديد " **من ملء الكيان المتعدّد الأقانيم للجوهر الإلهيّ الواحد** " [٣٦] . فكان باستطاعة العهد الجديد الارتكاز على ذلك .

وراء هذه التلميحات المتعدّدة توجد مشكلة واحدة مشتركة . كان لا بدّ للتصوّر الشخصيّ لله في العهد القديم من أن يؤدّي حتمًا إلى مسألة معرفة مَن هو المُقابل حِيال الله . فلا يمكن التفكير في " **أنا** " بدون " **أنت** " . فهل يكون الإنسان أو البشريّة أو الشعب هو المقابل حِيال الله ؟ فلو لم يكن حيال الله سوى الإنسان لكان هذا شريكًا حتميًّا له . وحينئذٍ لن يكون الإنسان محبوبًا في المحبّة التي لا يُسبَر غورها ، الحرّة ، المجّانيّة ، ولن تكون محبّة الله للإنسان نعمةً ، بل حاجة لله شخصيّة ، واكتمالَه الخاصّ . ولكنّ هذا يناقض بعمق العهد القديم . وعليه يطرح العهد القديم سؤالاً لا يعطي عنه هو نفسه جوابًا . ليست صورة الله الحيّ في التاريخ ، كما جاءت في العهد القديم ، مكتملةً ومُنجَزة ، بل هي مُشرعة على الكشف النهائيّ عن الله . وليست سوى ظلّ ما يأتي (عبرانيّين ١٠: ١) .

البُنية الثالوثيّة الأساسيّة للكشف الإلهيّ
(الأساس في العهد الجديد)

يعطينا العهد الجديد [٣٧] جوابًا واضحًا عن السؤال المطروح في العهد القديم في شأن مَن هو حِيال الله : يسوع المسيح ، ابن الله ، هو الـ " **أنت** " السرمديّ للآب . نحن في الروح القدس مقبولون في شركة محبّة الآب والابن . وعليه يستطيع *العهد الجديد استرجاع كشف الله لذاته المَعاديّ والنهائيّ في العبارة : الله محبّة* (يوحنّا الأولى ٤: ٨، ١٦) . إنّ الاعترافات الثالوثيّة المُثبتة منذ العهد الجديد هي شرح لهذه العبارة ، التي ما هي سوى تفسير لحدَث الكشف في يسوع المسيح .

وإذا صحّت هذه الأطروحة التي سنبرهن عنها في ما بعد ، فلا يكفي جمع الإثباتات المتنوّعة للاعتراف الثالوثيّ في العهد الجديد . علينا بالحريّ فهم هذه *الإثباتات* كشرح يؤتيه الوحي نفسه *لحَدَث* الوحي ، وعلينا من جهة أخرى فهم هذا التفسير الثالوثيّ كشرح لتحديد العهد الجديد لذات الله كمحبّة . لذلك سنعالج الموضوع مرورًا بثلاث مراحل : ١- توضيح البُنية الثالوثيّة لحدَث الكشف . ٢- توضيح الشرح الثالوثيّ لهذه البُنية في العهد الجديد . ٣- توضيح علاقة هذا التفسير بتحديد الجوهر الإلهيّ في العهد الجديد . نجاح هذه المسارات الثلاثة وحده كفيل بإقصاء أصوليّة كتابيّة ساذجة ، تستند إلى بعض مقولات داعمة ، وبإيضاح أنّ الاعتراف الثالوثيّ بعيد جدًّا عن أن يكون إضافةً تنظيريّة متأخّرة إلى الإيمان الأصليّ بالمسيح ، يمكن الاستغناء عنها ، قليلاً أو كثيرًا ، ولا يكون لها شأن في حقيقة الإيمان المسيحيّ . *نستطيع ، بالعكس ، تبيان أنّ الاعتراف الثالوثيّ هو البُنية والخطّة الأساسيّة لشهادة العهد الجديد ، التي يتعلّق بها وجود أو عدم وجود الإيمان بإله يسوع المسيح* .

يقوم المسار الأساسيّ لحَدَث كشف العهد الجديد على واقع أنّ يسوع يكشف عن الله أنّه الآب ، لا بالقول والفعل فقط ، بل في حياته كلّها وشخصه . ويحصل ذلك بأنّ يسوع المسيح يكشف عن الله كآب له بطريقة وحيدة وغير قابلة للمشاركة تمامًا ، بينما نحن بفضله فقط نصير أبناء وبنات لهذا الآب [٣٨] . وفي العلاقة الوحيدة وغير القابلة للمشاركة التي ليسوع مع " **الأبّا** " يكشف الله عن ذاته إذن بطريقة مَعَاديّة نهائيّة كآب . وفي السِّمة المَعَاديّة لهذا الكشف ، ينكشف ، في الوقت عينه ، بطريقة غير مباشرة ، أنّ الله هو منذ الأزل إله وأبو يسوع المسيح ، وأنّ يسوع ، بالتالي ، بكونه ابن الله ، هو من ذات الله السرمديّة . *وعليه تكون أقوال العهد الجديد عن الابن شروحات مشروعة وضروريّة لعلاقة يسوع مع " أبّا "* . في هذه العلاقة يفتتح يسوع بنوّتنا الإلهيّة ويجعلها ممكنة . وهذا يتمّ بحسب تعليم يسوع في الإيمان . فكلّ شيء ممكن لِمَن يؤمن ، أي لِمَن يراهن تمامًا على الله مع يسوع (مرقس ٩: ٢٣) . فهو يشارك في قدرة الله الكلّيّة ، إذ عند الله كلّ شيء مستطاع

(مرقس ١٠: ٢٧) . ليس لهذه المشاركة في القدرة (*dynamis*) الإلهيّة في الأناجيل الإزائيّة اسم ثابت . وبعد الفصح فقط نُسب إلى الروح القدس قبول المؤمنين في علاقة يسوع بالآب ، والمشاركة في قدرة الآب . ويقال الآن إنّنا في الروح أبناء وبنات لله الآب . *وهذا التفسير الروحانيّ هو كالتفسير المسيحانيّ مؤسّس على الكشف نفسه .*

نجد *الشرح الثالوثيّ* لحدَث الكشف في كلّ مأثور العهد الجديد ممّا له بعض الأهمّيّة . فهو موجود في *منقول الأناجيل الإزائيّة* ، وذلك بطريقة خاصّة منذ بداية الأناجيل الإزائيّة في روايات معموديّة يسوع . فمرقس يضع معموديّة يسوع [٣٩] بطريقة منهجيّة في بدء إنجيله . وهي بوضوح خلاصة الإنجيل كلّه (مرقس ١: ٩-١١؛ راجع متّى ٣: ١٣-١٧؛ لوقا ٣: ٢١...) ، ورواية المعموديّة لها بُنية ثالوثيّة واضحة : صوت من السماء يكشف عن يسوع أنّه الابن الحبيب ، بينما الروح ينزل بهيئة حمامة (مرقس ١: ١٠...) . ويسوع في ذروة عمله يمجّد متهلّلاً ، وهو ممتلئ من الروح القدس ، في إنجيل لوقا ، " **الآب** " ربّ السماء والأرض ، والذي لا يعرفه أحد " **إلاّ الابن ومَن يشاء الابن أن يكشف له** " (لوقا ١٠: ٢١...؛ راجع متّى ١١: ٢٥-٢٧) . وكرازة الرسل تبدأ أيضًا ، بحسب أعمال الرسل ، بطريقة ثالوثيّة : الله أقام يسوع ومجّده . وبعد أن قبل الروح القدس الموعود به أفاضه (أعمال الرسل ٢: ٣٢...) . أخيرًا يدير أسطفانس أوّل الشهداء نظره نحو السماء ، ويرى ، وهو ممتلئ من الروح القدس ، مجد الله ويسوع جالسًا عن يمين الآب (أعمال الرسل ٧: ٥٥) .

إنّ الشهادة الثالوثيّة الأهمّ في منقول الأناجيل الإزائيّة ، بل في العهد الجديد بكامله ، هي ، بلا ريب ، الأمر بالمعموديّة في متّى ٢٨: ١٩ : " **اذهبوا إذن وتلمذوا جميع الأمم ، وعمّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس** " [٤٠] . هذا النصّ ، وإن لم يحوِ بعد تفكيرًا في الثالوث بالمعنى اللاحق ، أي تفكيرًا في الوحدة والثالوث في الله ، فهو يقدّم له مع ذلك قاعدةً واضحة ، بوضعه جنبًا إلى جنب ، تمامًا ، " **بمساواة في الحقوق** " الآب والابن والروح . ويُعتبر اليوم هذا التأكيد ، بوجهٍ

يكاد يكون عامًّا ، لا ككلام يسوع بالمعنى التاريخيّ ، بل كخلاصة لتطوّر الكنيسة وممارستها ، بتوجيه روح يسوع المسيح ، وبهذا المقدار ، بسلطان يسوع . وما أتينا على قوله يبيّن أيضًا أنّ هذا النصّ ليس شيئًا جديدًا ، بل البُنية الثالوثيّة الأساسيّة في منقول الأناجيل الإزائيّة ، بل العهد الجديد بكامله . وتظهر هذه الخلاصة بوضوح أنّ الاعتراف الثالوثيّ ليس فقط تفكيرًا وتنظيرًا مجرّدين . إنّه يعبّر بطريقة توليفيّة عن مجمل الخلاص الذي نناله بالمعموديّة . *وعليه تكون المعموديّة ، أي المسار الذي يؤسّس الوجود المسيحيّ ، المكان المناسب للاعتراف الثالوثيّ* . ومع ذلك يعبّر الاعتراف الثالوثيّ عن الحقيقة التي تعيش بها الكنيسة وكلّ مؤمن ، بل التي يجب أن يعيشوا لأجلها . لذلك فالاعتراف الثالوثيّ هو مختصر الإيمان المسيحيّ . وبحقّ إذن صار الأمر بالمعموديّة القاعدة الأهمّ لتطوّر التاريخ العقيديّ واللاهوتيّ لعقيدة الكنيسة الثالوثيّة .

لا تستند العقيدة الثالوثيّة اللاحقة فقط على المنقول في الأناجيل الإزائيّة . *فرسائل بولس* حافلة هي أيضًا بصيغ ثالوثيّة . وباستطاعتنا أن نجد تلميحًا إلى البُنية الثالوثيّة في المسيحانيّة القديمة بدرجتين في روما ١: ٣... : يسوع المسيح المُقام بفضل الآب بحسب روح القداسة بقدرة ابن الله . وفي غلاطية ٤: ٤-٦ نجد خلاصة كاملة لرسالة الخلاص المسيحيّة : " **ولكن لمّا بلغ ملء الزمان ، أرسل الله ابنه ... لننال التبنّي . والدليل على أنّكم أبناء كونُ الله أرسل إلى قلوبنا روح ابنه ليصرخ : أبّا أيّها الآب** " (راجع روما ٨: ٣... ١٤-١٦) . ومع ذلك ، فليس فقط فعل الله الوحيد في تاريخ الخلاص ، الذي له بُنية ثالوثيّة ، بل أيضًا فعله المستمرّ في الكنيسة . فعندما يقدّم بولس وحدة المواهب وتعدّدها في الكنيسة ، يكتب : " **لا جرم أنّ المواهب على أنواع ، إلاّ أنّ الروح واحد ، والخِدَم على أنواع ، إلاّ أنّ الربّ واحد ، وأنّ الأعمال على أنواع ، إلاّ أنّ الله هو يعمل كلّ شيء في الجميع** " (كورنثس الأولى ١٢: ٤-٦) . وعليه فلا عجب أن يستعمل بولس من جديد ، عندما يسترجع بالتمجيد مجمل حقيقة الخلاص ، صيَغًا ثالوثيّة ، وأهمّها الصيغة الليترجيّة الأخيرة في الرسالة الثانية إلى الكورنثيّين : " **نعمة ربّنا يسوع المسيح ، ومحبّة الله ، وشركة الروح القدس ، معكم أجمعين** " (كورنثس الثانية ١٣: ١٣) .

فكلّ مرّة إذن يريد بولس التعبير عن كلّ ملء حدث الخلاص وحقيقته ، فهو يلجأ إلى صيَغ ثالوثيّة .

ورسائل بولس الثانية تستعيد بُنية رسائل بولس الثالوثيّة . ففي مقدّمة الرسالة إلى الأفسسيّين تتطوّر تلك البُنية في صيغة نشيد لخطّة الخلاص الإلهيّة : فهناك كلام على عمل الآب الذي سبق وحدّد كلّ شيء (١: ٣-١١) ، وعمل الابن الذي به تحقّق ملء الأزمنة (١: ٥-١٣) ، وعمل الروح القدس الذي فيه أعطي لنا ختم وعربون الخلاص المَعَاديّ (١: ١٣...؛ بطرس الأولى ١: ٢؛ عبرانيّين ٩: ١٤) . وقد نُقلت هذه البُنية الثالوثيّة إلى الكنيسة أيضًا . ففي أفسس ٤: ٤-٦ تقوم الكنيسة على أساس ثالوثيّ : " **جسد واحد ، وروح واحد ... وربّ واحد ، وإيمان واحد ، ومعموديّة واحدة ، وإله واحد ، وآب واحد للجميع** " . فالكنيسة هي إذن " **الشعب المتّحد بفضل وحدة الآب والابن والروح القدس** " (**كبريانوس**) .

ونجد في *المنقول عن الرسول يوحنّا* في العهد الجديد رسومًا لتفكير ثالوثيّ . ففي النصف الأوّل من إنجيل يوحنّا (فصل ١-١٢) الموضوع في العمق واحد : علاقة الابن بالآب . وفي خطابات الوداع الواردة عند يوحنّا في القسم الثاني (الفصول ١٤-١٧) الموضوع ، بالمقابل ، هو رسالة المعزّي الآخر (١٤: ١٦) ، وخروجه من الآب (١٥: ٢٦) ، وإرسال يسوع المسيح له (١٦: ٧) ورسالته لجعل عمل المسيح حاضرًا بالتذكير (١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ١٣...) . وفي يوحنّا ١٤: ٢٦ ، تعبير واضح عن العلاقة الثالوثيّة بين القولين : " **أمّا المعزّي ، الروح القدس ، الذي سيرسله الآب باسمي ، فهو يعلّمكم كلّ شيء ، ويذكّركم جميع ما قلت لكم** " (راجع ١٥: ٢٦) . والذروة هي في *صلاة يسوع المدعوّة كهنوتيّة* [٤١] .

اللازمة تَبرُز منذ الآية الأولى : تمجيد الآب والابن . فيه يندرج الخلاص أو الحياة بحسب تعبير يوحنّا . والحياة الأبديّة هي في معرفة الإله الحقّ وحده ويسوع المسيح الذي أرسله (١٧: ٣) . والمعرفة عند يوحنّا هي أكثر من مسار ذهنيّ . والمعرفة الحقيقيّة تتضمّن الاعتراف بربوبيّة الله وسلطانه ، وتمجيده . ومَن يعرف الله كإله ، ويعترف به ويمجّده ، هو في النور ، وقد وجد معنى حياته والنور الذي

يضيء كلّ شيء (يوحنّا ١: ٤) . *فالتمجيد هو بالتالي في الوقت عينه خلاصيّ* .

وقد جرى التوسّع في هذا الموضوع لاحقًا بالتفصيل : الابن يمجّد الآب بإيصال عمل الآب إلى نهايته (١٧: ٤) وبالكشف عن اسمه للبشر (١٧: ٦) ، وإرشادهم إلى الإيمان (١٧: ٨) ، وبتقديسهم في الحقّ (١٧: ١٧ و١٩) . وهناك ، بموازاة التمجيد بالتقديس في الحقّ ، إفاضة الحياة . فالآب له الحياة في ذاته ، وقد أعطى الابن أن تكون له الحياة في ذاته أيضًا (٥: ٢٦) وأن يعطيها للبشر (١٧: ٢) . وقوام هذه الحياة معرفة أنّ يسوع المسيح هو الحياة ، لأنّه حياة من حياة ، إله من إله ، نور من نور (١٧: ٧) . إذن قوام الحياة في معرفة المجد الذي ليسوع عند الآب من قبل إنشاء العالم (١٧: ٥) . " **لكي يشاهدوا المجد الذي أعطيتني لأنّك أحببتني منذ قبل إنشاء العالم** " (١٧: ٢٤) . ومَن يعترف بذلك يشترك في تلك المحبّة الأبديّة لمجد الآب والابن (١٧: ٢٢) . معرفة بنوّة يسوع الإلهيّة الأبديّة والاعتراف بها يعنيان مشاركة معه وبه مع الله (١٧: ٢١-٢٤) .

يهدف بالتالي تمجيد الآب بالابن إلى *مشاركة التلاميذ في التمجيد والحياة الأبديّة* . وصلاة التسبيح عند يسوع تصير في القسم الثاني صلاة استشفاع ، والتمجيد استدعاء (للروح) ، والموضوع المحافظة على الحقيقة (١٧: ١٠) وصيانة التلاميذ في الوحدة بينهم ، ومع يسوع ، وبيسوع مع الله (١٧: ٢١-٢٤) . وصلاة يسوع هذه لأجل التلاميذ هي في العمق صلاة لإرسال المعزّي الآخر ، الروح (١٤: ١٦) . فهذا هو روح الحقّ (١٤: ١٧) الذي يرشدهم إلى الحقيقة كلّها (١٦: ١٣) . ويعمل ذلك بتمجيد يسوع (١٦: ١٤) وبالشهادة له . لا يأخذ من ذاته ، بل ممّا ليسوع وللآب (١٦: ١٤...؛ راجع ١٤: ٢٦) . وبفضل الروح تصبح الوحدة بين الآب والابن وحدة المؤمنين في ما بينهم . وبفضل الروح تشمل المؤمنين الوحدة التي هي علامة مميِّزة للجوهر الإلهيّ (راجع ١٠: ٣٨؛ ١٤: ١٠...؛ ٢٠: ٢٣؛ ١٥: ٤...؛ ١٧: ٢١-٢٦) .

وعليه تصير الوحدة بين الآب والابن ، بفضل الروح ، مبدأ إمكانيّة وحياة الوحدة بين المؤمنين الذين عليهم ، من جهتهم ، أن يعملوا في العالم بطريقة ذات

دلالة (١٧: ٢١) . ويصبح الكشف عن المحبّة الأبديّة تجميع القطيع المتشتّت في عهدة راعٍ واحد (١٠: ١٦) . إذن توجد وحدة العالم وسلامه وحياته بفضل الكشف عن مجد الآب والابن والروح . فتمجيد الثالوث هو خلاصيّ العالم .

وفي *رسالة يوحنّا الأولى* نجد عدّة مجموعات ثالوثيّة (٤ :٢؛ ٥: ٦-٨) . وبينها نجد ما يسمّى بالفاصلة عند يوحنّا : " **فالشهود في السماء ثلاثة : الآب والابن والروح القدس ، وهؤلاء الثلاثة هم واحد** " (يوحنّا الأولى ٥: ٧...) . أجل ، تُعتبر هذه الصيغة الثالوثيّة اليوم ، على وجه العموم ، إضافة متأخّرة [٤٢] . وأهمّ منها التأكيد المُجمِل : الله محبة (١يوحنّا ٤: ٨ و ١٦) . ما يُفهم أوّلاً من ذلك أنّ الله قد أظهر ذاته كمحبّة في الكشف بيسوع المسيح . وبما أنّ هذا الكشف يقوم ، بالتدقيق ، على إظهار المشاركة الأبديّة في المحبّة والحياة والتمجيد المتبادل بين الآب والابن والروح ، لإدخال التلاميذ ، ومن خلالهم البشريّة ، في تلك المشاركة بالمحبّة والحياة . *التأكيد الموحى به : الله محبّة ، هو إذن تأكيد كيانيّ وبصفته هذه تأكيد خلاصيّ* . ويستطيع الله ، فقط لأنّه محبّة ، أن يكشف عن ذاته وأن يفيض ذاته كمحبّة . إنّ وحدة الكنيسة والعالم ، وسلام البشريّة ومُصالحتها ، أساسها ، بالنسبة إلى المسيحيّ ، وإمكاناتها القصيّة ، هي في الاعتراف بمجد الله في محبّة الآب والابن والروح . وفي هذه الخلاصة لمُجمل رسالة العهد الجديد يوجد أساس التوسّع التنظيريّ اللاحق الذي لا يدّعي سوى فهم الاعتراف الثالوثيّ في الكتاب المقدّس انطلاقًا من أصله الأعمق ومن الإطار العامّ لكلّ حقيقة الخلاص .

وعليه تتراءى رسالة العهد الجديد ثالوثيّة لا ببعض ما تُثبته فقط ، بل في بُنيتها الأساسيّة . وبهذا القول نعارض أطروحة **كولْمَن** القائلة بأنّ البُنية الأساسيّة للإيمان في العهد الجديد هي مسيحانيّة صافية ، بحيث إنّ " **تطوير الصيَغ المسيحانيّة إلى صيَغ ثالوثيّة قد أفسد ، رغم كلّ شيء ، تفسير جوهر المسيحيّة** " [٤٣] . وهشاشة هذه الأطروحة تظهر في كون أنّ وحي العهد الجديد يفترض من قَبْل وحي العهد القديم ويكمّله بتجاوزه . لذلك لا يعرف العهد الجديد فقط ، كما يرى **كولْمان** ، طريق يسوع إلى الآب ، بل يستند الإيمان بيسوع المسيح بدوره إلى شهادة الآب

(متّى ٣: ١٧؛ ١٧: ٥؛ يوحنّا ٥: ٣٧...) . يؤمَن بيسوع المسيح لأنّ الآب أقامه من بين الأموات وجعله ربًّا (*kyrios*) . ومن جهة أخرى ، يحتوي فعل يسوع المسيح الخلاصيّ إرسال الروح القدس (كورنثس الأولى ١٢: ٥...) وحقيقته لا تمنح لنا إلاّ في الروح . وبالتالي لا يكون الاعتراف بالمسيح ممكنًا إلاّ بكونه اعترافًا ثالوثيًا . *والاعتراف الثالوثيّ ، بالنسبة إلى الإيمان والوجود المسيحيّ ، هو مسألة حياة وموت* .

الاعتراف الثالوثيّ كقاعدة إيمان

كانت الكنيسة المسيحيّة في الحقبة التي أعقبت الرسل تعي كلّ الوعي البُنية الثالوثيّة لحقيقة الخلاص المسيحيّة [٤٤] . ولنا شاهد دقيق على ذلك في كتابات **إغناطيوس الأنطاكيّ** [٤٥] ، وفي رسالة **إكليمنضوس** الأولى [٤٦] . وقد كتب **أثيناغوراس** المدافع عن الإيمان ، حوالى سنة ١٧٥ ، أنّ ما يحرّك المسيحيّين ليس سوى الرغبة في معرفة **" ما هي وحدة الابن مع الآب ، وما هي شراكة الآب مع الابن ، وما هو الروح ، وما هي وحدة هؤلاء العظام ، وما يميّز هؤلاء المتّحدين ، أي الروح والابن والآب "** [٤٧] . وعليه فهو يستبق كلّ المسائل المتعلّقة بعقيدة الثالوث لاحقًا . ونجد عند **تيوفيلوس الأنطاكيّ** وعند **ترتلّيانوس** مفهوم الثالوث الحاسم (*trias-trinitas*) [٤٨] . ويكون من الخطإ الشديد أن نرى في ذلك خروجًا على الإيمان يأتي مباشرةً بعد العهد الجديد بسبب نفوذٍ سريع للتنظير اليونانيّ . ولم تكن الرغبة في التنظير المجرّد ، بل الممارسة في حياة الكنيسة ، ولا سيّما المعموديّة والإفخارستيّا ، ما أوجد الفسحة لتطوّر الاعتراف الثالوثيّ .

والمكان المناسب الأهمّ للاعتراف الثالوثيّ كان المعموديّة . **فالديداخي** [٤٩] **ويوستينوس** [٥٠] يثبتان الاعتراف الثالوثيّ في المعموديّة . وانطلاقًا منه نشأت بكلّ وضوح ، منذ الثّلث الثالث من القرن الثاني ، البُنية الأساسيّة لقانون الإيمان اللاحق [٥١] . **وإيريناوس** الذي يعرف كذلك الاعتراف الثالوثيّ في المعموديّة [٥٢] ، قد عدّد الأقسام الأساسيّة الثلاثة للإيمان : الله الآب خالق الكون – كلمة الله ،

ابن الله الذي جلب الشراكة والسلام مع الله – والروح القدس الذي يعيد خلق البشر لله [٥٣] . ونجد عند **هيبوليتوس الروماني** القانون الثلاثيّ اللاحق في صيغة ثلاثة أسئلة في المعموديّة [٥٤] . ويعرف **ترتلّيانوس** معرفةً تامّة ، اتّباعًا لبولس ، أنّ الاعتراف الثالوثيّ كان الأساس الذي أُقيمت عليه الكنيسة : " **لأنّه حيث يكون الثلاثة ، أي الآب والابن والروح القدس ، هناك الكنيسة التي هي جسم الثلاثة** " [٥٥] . ويقول **كبريانوس** القول نفسه لاحقًا بعد قرن [٥٦] . والمجمع الفاتيكانيّ الثاني تابعه في تحديده الثالوثيّ للكنيسة : " **الكنيسة شعب يستمدّ وحدته من وحدة الآب والابن والروح القدس** " [٥٧] . وأخيرًا **هيلاريوس** أسقف بواتييه [٥٨] **وأوغسطينوس** [٥٩] يعلّمان أنّ سرّ الثالوث معبَّر عنه تعبيرًا كاملاً في ترتيب المعموديّة .

وبجانب المعموديّة كانت الإفخارستيّا على الخصوص المكان الملائم للاعتراف الثالوثيّ . وذلك حقيقيّ خصوصًا في الشرق ، حيث ليس للاعتراف في المعموديّة الدور نفسه الذي له في الغرب . فبينما الصلاة الإفخارستيّة في **الديداخي** لا تذكر بوضوح الروح القدس [٦٠] ، كانت الصلاة التي نقلها **يوستينوس** لها بُنية ثالوثيّة [٦١] . والأمر نفسه صحيح بالنسبة إلى صلاة الإفخارستيّا في *التقليد الرسولي* **لهيبوليتوس** . فقد جاء هناك : " **إنّنا نشكرك يا الله ، بابنك يسوع المسيح ، الذي أرسلته في آخر الأزمنة مخلّصًا ومحرّرًا ... وابنك قد كشفه لنا الروح القدس ...** " . وتُختم الصلاة الإفخارستيّا بمجدلة تتوجّه إلى الآب في الروح القدس " **بابنك يسوع المسيح** " [٦٢] . وتستطيع ملاحظة البُنية الثالوثيّة نفسها في استدعاءات (الروح القدس) ، ونهايات الصلوات والمجدلات . فهي تتوجّه إلى الآب بابنه يسوع المسيح في الروح القدس [٦٣] . وفي ما بعد ، عندما أراد الآريوسيّون أن يستنتجوا من صيغة الصلاة هذه خضوعَ الابن ، ومحاربو الروح خضوعَ الروح القدس ، ظهرت الصيَغ الترتيبيّة : " **المجد للآب والابن و الروح القدس** " [٦٤] . وكتاب **باسيليوس** *عن الروح القدس* يسوده كلّه التفكير في المجدلة الليترجيّة ومدلول الألفاظ المستعملة : " بِـ " ، " في " ، " مع " . فالعقيدة الثالوثيّة القديمة لا تُفهَم كأنّها ترَف تنظيريّ خاصّ ، بل كتفكير في الليترجيّا وكتمجيد .

فعلى قاعدة الإيمان المُعاش والمُصلّى هذه ، نشأت عند **إيريناوس وترتلّيانوس** *قاعدة الإيمان أو الحقيقة* (κανὼν τῆς πίστεως ἢ ἀληθείας : *regula fidei vel veritatis*) . إنّها ليست الرمز الذي في المعموديّة نفسه ، بل هي بالحريّ تفسير مقاوم للغنوصيّة لهذا الرمز . وليست في كذلك قاعدة للإيمان ، بل القاعدة التي هي الإيمان المُعلَن في الكنيسة . إنّها المنهج التوجيهيّ الموجود في إيمان الكنيسة ، أو في حقيقة الإيمان ، ومعيار الحقيقة التي تشهد لها الكرازة الكنسيّة . هذا هو السبب في أنّ المقصود في قاعدة الإيمان ، بخلاف ما في الرموز والعقائد ، ليس صيَغًا خاصّة ، بل خلاصة مقياسيّة مختصرة لإيمان الكنيسة المنقول عن الرسل . وهذا يزيد في أهمّيّة أنّ هذه الخلاصات تتّسم كلّها بالسِّمة الثالوثيّة [٦٥] . إنّها ، ليس فقط بالنسبة إلى المفكّرين المسيحيّين الأوائل الذين أتينا على ذكرهم ، بل أيضًا لاحقًا بالنسبة إلى اللاهوتيّين " **التنظيريّين** " من مثل **أوريجانيس** [٦٦] **وأوغسطينوس** [٦٧] ، قاعدة عقيدتهم الثالوثيّة . ونرى بذلك أنّ لاهوتيّي الكنيسة القديمة لم يبغوا أن يقدّموا في عقيدتهم الثالوثيّة أفكارهم وتنظيراتهم الشخصيّة ، بل الإيمان المعلن المشترك والملزم للجميع ، والدفاع عنه تجاه المنازعين وذوي التفسيرات السيّئة ، والمساعدة خصوصًا على فهم أعمق للإيمان وعلى ازدياد في المحبّة . *وبالتالي ، فإنّ عقيدة الكنيسة القديمة الثالوثيّة هي " الـ " قاعدة للإيمان ، وبذلك هي التفسير الصحيح للحقيقة المسيحيّة . إنّها التفسير الرسميّ للكتاب المقدّس داخل الكنيسة . إنّها مجمل الإيمان المسيحيّ .*

٣- تطوّر عقيدة الثالوث في تاريخ اللاهوت والعقائد

بخلاف الاعتراف الثالوثيّ ، ليس هناك من عقيدة ثالوثيّة إلاّ حيث الآب والابن والروح القدس هم ليسوا فقط معروفين في جلالهم الإلهيّ الواحد ، والذي هو ذاته ، والمشترك ، بل حيث تنشأ نظريّات تتناول العلاقة بين الله الواحد وثالوث الأقانيم ، والعلاقات المتبادلة بين الآب والابن والروح القدس . وبينما يعبّر الاعتراف بطريقة جازمة عمّا تثبته وثائق الوحي وترويه ، تأتي العقيدة الثالوثيّة بتعبير تنظيريّ .

وتُدخل مقولات الاعتراف المتنوّعة في علاقة مِرآوية ، من فيها انعكاس (*speculum*) : فهي تظهر ، بانعكاس بعضها في بعض ، أنّها قائمة في تطابق متبادل وفي تواصل داخليّ (*nexus mysteriorum*) ، وأنّها تؤلّف مجموعة وجُملة بنيويّة (*hierarchia veritatum*) . إذن تسعى عقيدة الثالوث إلى التوفيق بين مجمل المقولات الثالوثيّة في الكتاب المقدّس وفي التقليد ، وإلى إظهار صِحّتها ومنطقيّتها الداخليّة ، وجعلها بالتالي مقبولة إيمانيًّا .

نجد المحاولات الأولى المتلمّسة تفكيرًا لاهوتيًّا في اعتراف الكنيسة الثالوثيّ عند المسيحيّين من أصل يهوديّ . أجل ، ليس لدينا عن ذلك سوى نُتف من المعرفة إذ لم تُحفظ لاحقًا مقولاتهم في هذا الشأن بل أُقصيت عن قصد [٦٨] . كانت المعطيات الأساسيّة للعقيدة الثالوثيّة ، في اليهوديّة-المسيحيّة ، بلا ريب ، تصوّرات رؤيويّة وراّبينيّة عن وجهي ملاكَين ، يقومان كشاهدين أو مؤيّدين ، عن يمين عرش الله وشماله . يمكن هذه التصوّرات أن تستند إلى رواية الثلاثة الرجال أو الثلاثة الملائكة الذين يزورون إبراهيم (تكوين ١٨) ، وخصوصًا إلى رؤيا السيرافيم في أشعيا ٦: ١-٣ [٦٩] . ولم يطل الوقت حتّى تبيّن أنّ هذه العقيدة الثالوثيّة الملائكيّة لا تستطيع التعبير عمّا ليسوع وللروح من جَلالة إلهيّة ، بل تؤدّي بالحريّ إلى تصوّر فيه تبعيّة (subordinatianisme) ، كما حصل فعلاً في وقت لاحق عندما اعتمدت ذلك المسيحيّة-اليهوديّة التي صارت بدعة في الأبيونيّة [٧٠] . لذلك صار بالإمكان إدراك أنّ التنظير عن اللوغس الذي ظهر في المسيحيّة الهلّينستيّة ، هو محاولة لإخراج التصوّر الثالوثيّ من حيّز الرؤيويّة [٧١] . إلاّ أنّ المدافعين عن الإيمان الذين كانوا أوّل من اتّبع هذا السبيل لم ينجحوا هم أيضًا في تجنّب خطر التبعيّة . فقد فُهم اللوغس في نطاق واسع كأنّه إله ثان (δεύτερος θεός) والروح كخادم (ὑπερέτης) للّوغس . فالتقصير والروح في نوعٍ من البُنية المتدرّجة نزولاً [٧٢] .

لقد حصل الشرح اللاهوتيّ الحقيقيّ لعقيدة الثالوث [٧٣] في المجال الهلّينستيّ على مرحلتين : في مجادلة الغنوصيّة ، في القرن الثالث ، وفي مجادلة الفلسفة اليونانيّة التي جذّرت أطروحات المدافعين عن الإيمان ، ودخلت الكنيسة ، في القرن الرابع ، على

يد **آريوس** . لهذا التقسيم ، بلا ريب ، سِمة اختصاريّة إذ حصل بين المجادلتين كثير من الأخذ والردّ ، كما يظهر بجلاء عند واحد من أكبر اللاهوتيّين في الكنيسة القديمة : **أوريجانيس** .

المرحلة الأولى من تطوّر عقيدة الثالوث كانت في خلال المجادلة مع الغنوصيّة . والغنوصيّة [٧٤] مفهوم جماعيّ لذهنيّة ذات طبقات ووجوه متعدّدة ، لم يتّضح بعد تمامًا أصلها ولا طبيعتها ، تطوّر على تفتّت الفكر القديم في شأن الكون . فإنسان العصر القديم المتأخّر لم يعد يعيش العالم كَكَون ، بل صار يشعر أنّه مستلَبٌ من العالم وفي العالم . وبحكم هذا الواقع أصبح الإلهيّ هو الآخَر تمامًا ، المطلق الذي يستعصي على الإدراك والتعبير [٧٥] . فحَلّ الغنوصيّون مشكلة الوساطة بين الله والعالم الناتجة من ذلك الواقع ، بفضل مفهوم الفيض (*emanatio* : ἀπόρροια – παραβολή) ، الأساسيّ بالنسبة إليهم . وهو جريانٌ نازل دَرَكَةً دَرَكة ، وهو يتقلّص ، انطلاقًا من مبدإٍ أوّل بفعل حتميّة داخليّة [٧٦] . ويرى الغنوصيّون أنّهم ، بالاستناد إلى مثل هذه التنظيرات ، يبلغون إلى معرفة سامية للمسيحيّة . إلاّ أنّ الثنائيّة الغنوصيّة بين الله والعالم لم تكن مقبولةً بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ بالخلق ، وكذلك تجاوزها بأنواع كثيرة من كائنات متوسّطة ، تلغي من جديد الفوارق بين الله والعالم . وعليه ، في النزاع مع الغنوصيّة ، كانت أساسات المسيحيّة وجوهرها ، بالنسبة إلى المسيحيّة الفتيّة ، هي المطروحة للبحث : صورة الله والإدراك الصحيح للعالم . وفي هذا النزاع كان الأمر بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ مسألة حياة وموت .

الوجه البارز في هذا النزاع كان **إيريناوس** أسقف ليون . فهو يرى أنّ " **الغنوصيّة الحقيقيّة** " هي عقيدة الرسل والبناء العقيديّ القديم الذي أقامته الكنيسة للعالم أجمع [٧٧] . لذلك فهو يواجه الغنوصيّة بقاعدة الإيمان ، الإيمان الرسوليّ الذي تثبته الكنيسة بإله واحد ، الآب الضابط الكلّ ، خالق السماء والأرض ، وبيسوع المسيح ابن الله ، وبروح قدس [٧٨] . أمّا في الفيض ، فيقول **إيريناوس** : لا أحد يعرف عنه شيئًا . فمن المستحيل التعبير عمّن هو عصيّ على التعبير ، وتناوله بالكلام ، – مضيفًا بطريقة ساخرة – كما لو كنّا نحضر مثل قابلة ولادة الابن [٧٩] . أجل ، لم يكتفِ

إيريناوس بهذا الموقف المتواضع . وقد شرع في المناقشة بإظهار التناقض الداخليّ في نظريّة الفيض الغنوصيّة : ما صدر عن المبدإ لا يمكن أن يكون غريبًا عنه تمامًا . وإذا كان العقل يبقى عند الإنسان ، فبأولى حجّة هو يبقى عند الله الذي هو عقل خالص [٨٠] . وعليه بدا مفهومٌ لفيض لا يتضمّن نقصًا في الكيان ولا انحطاطًا ، بل علاقة سببيّة على مستوى واحد . يقوم محور هذا التصحيح على أنّ **إيريناوس** يواجه تصوّر الغنوصيّين المادّيّ للإلهيّ بتصوّر الله كروح محض . فعقيدة الفيض الغنوصيّة تفترض من قَبل نوعًا من الانقساميّة في ما هو إلهيّ ، وبالتالي تصوّرًا كمّيًّا مادّيًّا له . وبتصوّر **إيريناوس** الله ، بخلاف ذلك ، روحًا محضًا ، فهو يصون الوحدة والبساطة الإلهيّة التي تقصي كلّ تقسيم .

فإذا كان **إيريناوس** قد استطاع وضع أسس لفيض على المستوى الكيانيّ الواحد ذاته ، وبالتالي للعقيدة الثالوثيّة اللاحقة ، فذلك قد تَمَّ بفضل أسلوب تفكيره الخلاصيّ . إنّ الوحدة الإلهيّة ، عند **إيريناوس** ، خلافًا لأيّ فصل ثنائيّ بين الخلق والفداء ، تؤسّس وحدة الخطّة الإلهيّة ، وعلى الخصوص وحدة الخلق والفداء ، المُعادة باختصار والمؤكّدة في وحدة الألوهيّة والإنسانيّة في يسوع المسيح (*anaképhalaiôsis*) [٨١] . أطروحة **إيريناوس** الأساسيّة تقول ما يلي : إنّ الذي يفعل في نظام الخلق ونظام الفداء هو الإله الواحد ذاته [٨٢] . إذن يدافع **إيريناوس** ليس فقط عن كرامة الخلق مقاومًا التشنيع الغنوصيّ ، بل أيضًا عن معنى الفداء : " **فكلمة الله صيّر نفسه إنسانًا ، وابن الله صار ابن البشر ، لكي يقبل الإنسان فيه الكلمة ، ويصير ابنًا لله بالتبنّي** " [٨٣] . والمعنى الخلاصيّ للتجسّد يقتضي بدوره سرمديّة الابن والروح [٨٤] . فهذان هما بوجهٍ ما يدا الله لتحقيق خطّته الخلاصيّة [٨٥] . إنّ الوحدة الإلهيّة هي بالتالي أساس وحدة نظام الخلاص ، وبالعكس وحدة الخلاص تفترض من قَبل وحدة جوهر الابن والآب . في نظرة **إيريناوس** العبقريّة هذه تؤلّف إذن الوحدة التدبيريّة والوحدة الداخليّة وحدةً واحدة .

كان لا بدّ من أن تتوضّح لاحقًا بدقّة نظرةُ **إيريناوس** في مفاهيمها بالنسبة إلى أمور عدّة . وقام بهذه المهمّة ، على وجه الخصوص ، لاهوتيّان في القرن الثالث :

فأسّس **ترتلّيانوس** للغرب **وأوريجانيس** للشرق عقيدة ثالوثيّة مسيحيّة بنوعيّتها . ومن الواضح أنّ مثل هذه الأعمال الرائدة ما كان بالإمكان أن تتحقّق بدون أيّ التباس في التعبير وأيّ غموض في الموضوع . ومع ذلك وُضع أساس استطاعت الأجيال اللاحقة أن تستمرّ في البناء عليه .

كان **ترتلّيانوس** يعتبر نفسه ، مثل **إيريناوس** ، من رجال الكنيسة الذين يرون أنّ *قاعدة الإيمان* ، الإيمان الذي نُقل منذ البدء إلى الكنيسة ، هي قاعدة فكره ومقياسه [٨٦] . وهو بذلك يتميّز جذريًّا من الغنوصيّة . وكان بوسعه تمامًا ، على قاعدة الاعتراف الكنسيّ الأكيدة ، أن يستعيد بطريقة نقديّة فكرة الفيض ، مع إقصاء كلّ فَصل بين المنبثق وأصله [٨٧] ، وإقامة صلة بين فكرة الفيض ووحدة الجوهر التي هي ، للوهلة الأولى ، غريبة عنها كلّيًّا [٨٨] . وكانت نتيجة هذا المسار أن انتفت عن الثالوث الوظيفة الكونيّة التي كانت له عند الغنوصيّين ، وأُشرع السبيل بالتالي على عقيدة داخليّة للثالوث ، لها ، كما عند **إيريناوس** ، عِلّة خلاصيّة . لا يمكن إنسانيّة المسيح أن تصير سرّ الخلاص البشري (*sacramentum humanae salutis*) [٨٩] ، إلاّ فقط إذا صار الله نفسه إنسانًا . إذّاك تصون عقيدة **ترتلّيانوس** الثالوثيّة وحدة سيادة الآب (*monarchia*) الذي منه ينبثق كلّ شيء ، وكذلك التدبير (*oiconomia*) [٩٠] ، أي النظام الحسّيّ لتلك السيادة ، الذي به يجعل الآبُ الابنَ مشاركًا في سيادته ويمارسها من خلاله [٩١] . وعليه يستطيع **ترتلّيانوس** أن يصون الوحدة في الله ، مع إبراز الفرق ، بخلاف الشكليّين (*modalistes*) الذين من بينهم يسترعي **براكسياس** على الخصوص انتباه **ترتلّيانوس** . فهؤلاء لا يرون في الابن والروح سوى شكلين مختلفين لظهور الآب ، وينسون أنّ الآب ليس أبًا إلاّ بالنسبة إلى الابن ، وبالعكس [٩٢] . وعليه فالوحدة في الثالوث تعني أنّ الثلاثة يتميّزون لا بالحالة بل بالدرجة ، لا بالجوهر بل بالشكل ، لا بالقدرة بل بالهيئة [٩٣] . فخلافًا للغنوصيّة ليس هناك انفصال ، ولكن ، خلافًا للشكليّة ، هناك تمييز بين الأشخاص وليس بين الجواهر [٩٤] . ويصوغ **ترتلّيانوس** ذلك صياغةً لا مثيل لها : الثلاثة هم وحدة وليس واحدًا (*tres unum sunt non unus*) [٩٥] . وعليه يوجد **ترتلّيانوس**

لغةً لاهوتيّة جديدة ، وإن كانت هناك تعابير ما زالت لها شبهة تبعيّة [٩٦] ، ويضع ، بفضل هذه اللغة ، قاعدةً لعقيدة الثالوث ذات النوعيّة المسيحيّة .

لقد كان لتوضيحات **ترتلّيانوس** ودقّتها تأثير حاسم خصوصًا في عقيدة الثالوث الغربيّة التي رُسمت خطوطها الأساسيّة في وقت باكر نسبيًّا . ويبدو هذا التأثير جليًّا في *النزاع بين الديونيسيوسَين* . ففي كتاب وجّهه أسقف روما **ديونيسيوس** سنة ٢٦٢ إلى سَميّه **ديونيسيوس** أسقف الإسكندريّة ، أبدى اعتراضه على ثلاثيّة الآلهة (trithéisme) (المزعومة) عند نظيره في الإسكندريّة [٩٧] ، وعلى شكليّة **سابلّيوس** . من الواجب ألاّ تُحلّ الوحدة الإلهيّة إلى ثلاث ألوهيّات منفصلة تمامًا (trithéisme) ، وألا يُماهى الآب والابن (modalisme) . وإذا تساءلنا كيف يجب ، مع ذلك ، التفكير في الاثنين معًا ، فلن نجد جوابًا عند **ديونيسيوس** . ولكن من المفيد ملاحظة أنّه لا يضع وحدة سيادة الآب في الجوهر الإلهيّ الواحد ، بل في الآب ، الذي يتّحد به الابن وفيه يبقى ويسكن الروح . فليس الروح ، أو ، كما عند **أوغسطينوس** لاحقًا ، بل الآب هو هنا رباط الوحدة في الثالوث [٩٨] . ونجد في الغرب المسيحيّ ، بعد قرن ، عند **هيلاريوس** ، تصوّرًا مماثلاً [٩٩] . وعليه استقرّ في الغرب اللاتينيّ تصوّر للثالوث يناسب اهتمام الشرق بصون وحدة سيادة الآب . ومع ذلك فهناك نزاع في هذا الأمر ، إذ إنّ **ديونيسيوس** الإسكندريّ هو تلميذ **أوريجانيس** ، وبالتالي هو ممثّل للفكر الشرقيّ . أين يكمن الخلاف ؟

كان **أوريجانيس** الشخصيّة البارزة في الشرق . ولم يكن ، مثل **إيريناوس وترتلّيانوس** ، يعتبر نفسه فيلسوفًا بل لاهوتيًّا كتابيًّا ، يسوع المسيح بالنسبة إليه هو إله الحقيقة . وعلاوةً على ذلك ، كان يريد أن يكون لاهوتيّ الكنيسة ، الذي يرى أنّ الكرازة الكنسيّة هي الموجِّهة لتفسير الكتاب المقدّس [١٠٠] .

وبذلك رُسمت بوضوح الحدود إزاء الغنوصيّة ، وكذلك أيضًا مقابل التنظير الفلسفيّ المحض ، الأفلاطونيّة . إلاّ أنّ **أوريجانيس** قد انطلق أكثر من **إيريناوس وترتلّيانوس** في التنظيرات الغنوصيّة والفلسفيّة ، ليضع ، لأوّل مرّة في مناقشتها ، الخطوط الكبرى لرؤية مسيحيّة جامعة للحقيقة الواقعة . يقوم الخلاف الأساسيّ مع

الغنوصيّة ، في رأي **أوريجانيس** ، بالتوافق في ذلك مع الفلسفة الأفلاطونيّة ، على التصوّر الروحيّ المحض لله [١٠١] . وهذا هو السبب الذي دفع **أوريجانيس** إلى نبذ مفهوم الفيض الذي يقول بانقساميّة الإلهيّ ، لأنّ محتواه ماديّ [١٠٢] . وكان على **أوريجانيس** بالتالي أن يبحث عن طريق أخرى لجعل الحقيقة كلّها تُشتَقُّ من الله الذي - بطريقة أفلاطونيّة - كوحدة (*μονάς*) ووحدانيّة (*ἑνάς*) [١٠٣] ، يقوم في ما هو وراء الروح والجوهر [١٠٤] .

يتبع **أوريجانيس** شكليًّا طريقة الغنوصيّة نفسها : الحقيقة المتعدّدة تتفرّع بانحدار متلاحق من الوحدة المتعالية التي إليها في الختام تعود [١٠٥] . بوسعنا أن ندع جانبًا مسألة هل وإلى أيّ مدى كان **أوريجانيس** يقبل دورات عدّة متتالية للعالم [١٠٦] . والأهمّ معرفة كيفيّة استعادته التصوّر الغنوصيّ شكليًّا وهو يصحّحه ماديًّا : فمن جهة ، هو يفهم الحقيقة الواقعة أنّها خليقة الله بحرّيّة [١٠٧] ، وهي تبقى خاضعة للعناية الإلهيّة ، ومن جهة أخرى ، يُعيد كلّ التطوّر إلى قرار الإرادة الحرّ ، ويجعل بالتالي الحرّيّةَ وسيلةَ سيرورة العالم [١٠٨] . ثمّ يُخضع أخيرًا كلّ شيء لحكم الله [١٠٩] . إذن يَسِم **أوريجانيس** مذهبه كلّه بسِمَة إراديّة ، نسمّيها اليوم تاريخيّة ، تتعارض جذريًّا مع ماديّة تصوّر الفيض الغنوصيّ [١١٠] .

ورؤية الحقيقة الإجماليّة هذه ، حيث ينبثق كلّ شيء من الله ويعود إليه ، لها هي نفسها عند **أوريجانيس** مُفترضات ثالوثيّة . إذ الخروج مثل الرجوع يحصل بيسوع المسيح في الروح القدس . فالله أوّلاً يخلق ويسود العالم بابنه [١١١] . وهذا ينبثق منذ الأزل من الله ، ولكن لا " **بطريقة ماديّة** " بالتناسل ، كما في الغنوصيّة ، بل بطريقة روحيّة ، بانبثاق بالإرادة ، وبأكثر دقّة ، بانبثاق بالمحبّة [١١٢] . ويعلّق **أوريجانيس** ، مثل **ترتليانوس** ، أهميّة على التشبيه بالعلاقة بين النور وانعكاسه [١١٣] . ويريد **أوريجانيس** ، على ما في بعض الصيَغ عنده من ملامح التبعيّة ، صيانة وحدة جوهر الابن والآب [١١٤] . فكما أنّ الابن ينبثق من الحرّيّة في المحبّة ، وهو بذلك رسم ونموذج للعالم [١١٥] ، فالله يسود به العالم لا بالعنف ولا بالإكراه ، بل العالم مُعدٌّ بالعكس من قِبَل للحرّيّة [١١٦] . الكلمة (اللوغس) بالنسبة إلينا هو صورة الله [١١٧]

والسبيل إلى معرفة الآب [١١٨] . غير أنّنا لا نستطيع إدراك الابن إلاّ بالروح القدس [١١٩] . وكما أنّ فعل الآب يتمّ بالابن في الروح القدس ، نحن نعود في الروح القدس بالابن إلى الآب . وعليه يوجد عند **أوريجانيس** ، بالرغم من بعض المقولات الملتبسة ، اهتمام خلاصيّ يعارض خضوع الآب والابن والروح كيانيًّا ، الواحد للآخر . فمَن يولد من جديد إلى الخلاص يحتاج إلى الآب والابن والروح ولا يستطيع الحصول على الخلاص إذا لم يكن الثالوث تامًّا [١٢٠] . هذه الرؤية الخلاصيّة وما يستند إليها من روحانيّة وصوفيّة ، هي عند **أوريجانيس** ، وأبعد ممّا عند **إيريناوس** ، أساس رؤية كلّيّة للحقيقة . وهذا يرجع إلى الطبقات والوجوه العديدة لهذه التوليفة العبقريّة .

كان **أوريجانيس** ولا يزال حتّى اليوم علامة تناقض . فقد أتّهمه **إبيفانيوس وهيرونيموس وتاوفيلوس** اتّهامات خطيرة . وبعد مئة عام حكم الإمبراطور **يوستينيانوس** على بعض من الأطروحات التي نُسبت إلى **أوريجانيس** [١٢١] . والآن أيضًا من الصعب تحديد العلاقة بين **أوريجانيس** والأوريجانيّة المحكوم عليها (خصوصًا **إواغريوس البنطيّ**) . وهي موضوع نقاش بين الباحثين [١٢٢] . والأمر الأكيد هو أنّ " **النزعة الأوريجانيّة اليساريّة** " قد انتهت على يد **لوكيانوس الأنطاكيّ** إلى بدعة **آريوس** التي أدخلت الكنيسة في نزاعات جديدة خطيرة ، وهي لم تكد تتغلّب على نزاعها مع الغنوصيّة والاضطهادات . ففي هذه الاضطرابات فقط ، وبفضل ما حصل فيها من توضيح وتدقيق ، استطاعت تصوّرات **أوريجانيس** العبقريّة أن تعود على الكنيسة بالفائدة .

بمختصر الكلام يمكننا أن نلاحظ أنّ الكنيسة ، على ما هو باقٍ في هذا الشأن من نواقص وغموض ، قد طوّرت ، من خلال مؤلّفات **إيريناوس وترتلّيانوس وأوريجانيس** ، في نقاش مع التنظيرات الغنوصيّة ، عقيدةً ثالوثيّة خاصّة بها ، يتساير فيها الثالوث في تدبيره والثالوث في داخله على وجهٍ لا انفصام فيه . والنزعات الإخضاعيّة الحاضرة عند **ترتلّيانوس وأوريجانيس** كانت متأتّية في العمق من توحيد ضيّق جدًّا وعدم التمييز بين وجهتي النظر . والتمييز الدقيق بين الزمن والأبد ، وبين الله والعالم ، كان بالتالي مهمّة مرحلة التطوّر اللاحقة التي كان الدافع إليها المنطق

الداخليّ والتحدّيات الخارجيّة .

مرحلة التطوّر الثانية اتّسمت ، قبل كلّ شيء ، باسم **آريوس** ، وبالنزعة *الآريوسيّة* . فقد أصّل **آريوس** ، بتأثير الفلسفة الأفلاطونيّة المتوسّطة ، النزعات الإخضاعيّة الموجودة في التقليد القديم . وابتدع منظومةً أقام فيها تمييزًا أساسيًّا بين الله والعالم ، فوجب لذلك إقامة علاقة بينهما بوساطة اللوغس [١٢٣] . وفي الواقع لم يأخذ **آريوس** على محمل الجدّ الفرق الأساسيّ ، الذي كان قد أكّده من قبل ، بين الله والعالم . ولم يدرك استحالة وجود وسيط بين الخالق والمخلوق ، بل فقط حلّ بديل . وما كان موضوع الخلاف في النزاع مع آريوس ، كما في النزاع مع الغنوصيّة ، ليس مسألة خاصّة ، ولا مسألة هامشيّة ، بل مجمل الرؤية المسيحيّة لله وللعالم . كان الموضوع مسألة الخلاص نفسها كما أبرز ذلك **أثناسيوس** خصوصًا [١٢٤] . فلقد كادت عقيدة الخلاص المسيحيّة أن تتحوّل عند **آريوس** إلى تنظير كونيّ ، وحكمة فلسفيّة عاميّة .

نتيجة النزاع مع **آريوس** ، التي انضافت إليها أيضًا نتيجة النزاع مع الغنوصيّة والتطوّر اللاحق ، كانت تحديد مجمع *نيقية* (٣٢٥) الوحدة الجوهريّة (*ὁμοούσιος*) بين الابن والآب [١٢٥] ، وتحديد مجمع *القسطنطينيّة* (٣٨١) المساواة في الكرامة بين الروح القدس والآب والابن [١٢٦] . وذروة *اعتراف نيقية* تأكيد أنّ الابن من ذات جوهر الآب . ومع ذلك تبيّن بسرعة أنّ مفهوم *ὁμοούσιος* هو " **كالنقطة الحسّاسة في الاعتراف النيقاويّ بالإيمان ، والسهم الناشب في جنب الآريانيّة ، وعلامة التناقض التي ستجري مناقشتها أيضًا مدى أكثر من نصف قرن** " [١٢٧] . فالمفهوم يحتوي عدّة فخاخ : إنّه لم يكن من أصل كتابيّ بل غنوصيّ . وعلاوةً على ذلك كان مجمع أنطاكية ، عام ٢٦٩ ، قد حكم عليه ، اعتراضًا على **بولس السميساطيّ** ، بمعنى آخر ، لم يكن واضحًا تمامًا ، وأخيرًا كان غير دقيق في مضمونه . القصد منه كان إثبات أنّ الابن غير مخلوق بل مولود . وليس هو من جانب المخلوقات بل من جانب الله . ولكنّ هناك سؤالاً طُرح : هل *ὁμοούσιος* تعني : من جوهر مماثل لجوهر الآب أو من ذات جوهر الآب ؟ فالتفسير الأوّل يؤدّي إلى ثلاثيّة الآلهة ،

والثاني إلى الشكليّة (modalisme) . والجواب عن هذا السؤال يتعلّق بالقرائن أكثر ممّا بالمفهوم نفسه . وفي الواقع ، انطلق مجمع نيقية من الاعتراف بالله الواحد ، الآب الذي لا يمكن إلاّ أن يكون بجوهره إلاّ واحدًا ووحيدًا . والابن هو من جوهر (substance و hypostase) الآب (ما زال للمفهومين معنى واحد في نيقية) . وله من الألوهة ما للآب . وينتج من ذلك أنّ للابن أيضًا الذاتَ الإلهيّة الواحدة ، غير القابلة للانقسام ، التي للآب . وعليه فذاتيّة الجوهر ، وليس فقط مساواته ، بين الآب والابن ، تنتج فقط من استدلال ينطلق من التطوّر العامّ للاعتراف بالإيمان [١٢٨] .

هذا التفسير لِـ *ὁμοούσιος* يتضمّن ، بالنسبة إلى عقيدة الثالوث التي هي في أساس مجمع نيقية ، ويحتوي ما يلي :

١- لا ينطلق المجمع بطريقة توحيديّة من الذات الإلهيّة الوحيدة للكلام لاحقًا فقط بطريقة ثالوثيّة على الآب والابن والروح القدس ، كأشكال ثلاثة توجد بها واقعيًّا هذه الذات الإلهيّة الوحيدة . ينطلق الاعتراف ، بالعكس ، من الآب الذي تفهمه " **كذروة الوحدة** " ، الذي فيه يتّحد الابن والروح القدس . فنحن بالتالي أمام تصوّر تكوينيّ للألوهة ينبثق من الآب ويجري في الابن وفي الروح القدس [١٢٩] .

٢-كان المجمع يفتقد ، بكل وضوح ، المفاهيم الذهنيّة للتعبير بطريقة مناسبة عن وحدة الذات واختلاف الأقانيم (الأشخاص) . وهنا يعيد المجمع إلى ما هو أبعد منه . وتمييزات **ترتلّيانوس** الدقيقة لم يؤخذ بها إلاّ بعد مسارات توضيحيّة طويلة وصعبة .

تمّ جلاء هذه المسألة في نصف القرن الفاصل بين نيقية (٣٢٥) والقسطنطينيّة (٣٨١) . كان أنصاف الآريوسيّين يريدون صيانة الفارق بين الآب والابن ، إذ كان يبدو لهم موضع شُبهة شكليًّا ، بكلمة *ὁμοούσιος* ، فزادوا فقط حرفًا وتكلّموا على *ὁμοιούσιος* (أي المشابه للآب ، المساوي له دون أن يكون هو ذاته) . ولكن لم يكن القبول بهذه التسوية ممكنًا ، لأنّها لا تفي بالمُقتضى العميق لِـ *ὁμοούσιος* . وبدا حلّ عندما قام **أثناسيوس** ، المدافع الكبير عن النزعة النيقاويّة ،

ببعض التقريب ، في مجمع الإسكندريّة عام ٣٦٢ ، وسوّغ التمييز بين ثلاثة أقانيم (hypostases) وذات (أو جوهر) وحيدة . فجرى التمييز إذن ، عندئذٍ ، بين مفهومين كانا لا يزالان في نيقية مترادفَين [١٣٠] .

التوضيح الأدقّ لهذين المفهومين كان من عمل الكبّادوكيّين الثلاثة (**باسيليوس القيصريّ ، وغريغوريوس النزينزيّ ، وغريغوريوس النيصّيّ**) . يرى **باسيليوس** أنّ الجوهر (*οὐσία*) يعني بالفلسفة الرواقيّة العموميّة غير المحدودة . وبالتالي ، على سبيل المثال ، يمكن نسبة الجوهر الإنسانيّ إلى أناس عدّة معًا . أمّا الأقانيم (*ὑποστάσεις*) ، فهي بالمقابل التحقيق الفعليّ الفرديّ لهذا الجوهر . وهي توجد بفضل مجموعة من الـ *idiomata* ، أي خصوصيّات تنتج أفرادًا . إلاّ أنّ هذه الخصوصيّات لا تعتبر أعراضًا ، بل هي مكوّنات (*constitutiva*) الكائن الفعليّ [١٣١] . خصوصيّة الآب أنّه ليس لوجوده أيّة علّة أخرى ، وخصوصيّة الابن أن يكون مولودًا من الآب ، وخصوصيّة الروح أن يكون معروفًا بعد الابن ومعه وأن تنشأ ذاته من الآب [١٣٢] .

واجه هذا التمييز في الغرب مصاعب. فـ *ὑπόστασις* قد تُرجمت مرارًا باللاتينية بـ *substantia* [١٣٣] . وعليه بدا كأنّ إثبات ثلاثة أقانيم يمكن أن يعني إثبات ثلاثة جواهر إلهيّة ، الأمر الذي يؤدّي إلى عقيدة ثلاثة آلهة (trithéisme) . وبالعكس كانت الصعوبة في الشرق في ترجمة الشخص (*persona*) بـ *πρόσωπον* التي تعني القناع ، أي مجرّد شكل ظهور ، الأمر الذي يؤدّي إلى التفكير في الشكليّة . لذلك كان **باسيليوس** ينبّه إلى وجوب الاعتراف بأنّ الشخص (*πρόσωπον*) موجود ككائن قيّوم [١٣٤] . بعد أن توضّحت هذه الأمور على وجه العموم اتّفقت جميع المقاطعات الكنسيّة على المضمون بالرغم من اختلاف في المفاهيم : القيصريّة (**باسيليوس**) ، الإسكندريّة (**أثناسيوس**) ، غاليّة (**هيلاريوس**) ، إيطاليا ولا سيّما روما (**داماسوس**) . وهكذا تبيّنت معطيات الحلّ بعد واحدة من أكثر المراحل اضطرابًا في تاريخ الكنيسة .

اتّخذ مجمع *القسطنطينيّة* (٣٨١) القرار وتمّ قبوله في سينودوس روما في عهد

البابا **داماسوس** (٣٨٢) . وقد عبّر مجمع القسطنطينيّة في كتابه (*tomos*) العقَديّ عن الفارق بين الذات الواحدة (*οὐσία, substantia*) والأقانيم الثلاثة الكاملة (*ὑποστάσεις, subsistentiae*) [١٣٥] . لذلك من الآن فصاعدًا كان من الواجب التخلّي عن صيغة نيقية [١٣٦] ، أنّ الابن هو من جوهر (*οὐσία*) الآب . كان سينودس روما قد تكلّم ، كما فعل من قبل البابا **داماسوس** في رسالته عام ٣٧٤ [١٣٧] ، على الجوهر الواحد والأقانيم الثلاثة [١٣٨] .

هذا الفارق ليس لفظيًّا فحسب . فبينما اعتراف نيقية–القسطنطينيّة ينطلق من الآب ثم يعترف بالابن والروح بأنّهما من ذات جوهر الآب ، يواجه الغرب هذا التصوّر الديناميّ بتصوّر سكونيّ أكثر ينطلق من الجوهر الواحد ليقول إنّه يقوم في ثلاثة أقانيم . إلاّ أنّ هذه الاختلافات لم تُعدّ في حينه مدعاةً للانشقاق . فكانت الصيغتان تعبّران عن التعدّد والغنى الممكنين في اللاهوت على قاعدة الإيمان الواحد المشترك . والتأليف بين التعبيرَين والرؤيتين المختلفَين لم يحصل إلاّ في المجمع المسكونيّ الخامس ، مجمع القسطنطينية الثاني (٥٥٣) ، في صيغة واحدة بذاتها . وفي هذه الأثناء كان مفهوم الأقنوم قد توضّح على يد **بويتيوس ولاونطيوس البيزنطيّ** [١٣٩] . ولذلك استطاع المجمع استعمال مفهوم hypostase وأقنوم (شخص) كمترادفين ، فقال : " **مَن لا يعترف بأنّه يجب السجود للآب والابن والروح القدس ، كمَن هم من طبيعة** (*φύσις, natura*) **واحدة أو جوهر** (*οὐσία, substantia*) ، **وقوّة وقدرة واحدة ، وكثالوث ذي جوهر واحد** ، (*ὁμοούσιος, consubstantialis*) ، **إله واحد في ثلاثة أقانيم** (*ὑποστάσεις, subsistentiae*) **أو أشخاص** (*πρόσωπα, personae*) ، **فليكن مُبسلاً** " [١٤٠] . وقد أضاف المجمع إلى هذا التحديد السكونيّ المجرّد جدًّا ، وذي اللاهوت التقنيّ ، قولاً ديناميًّا ، خلاصيًّا : " **إذ يوجد إله وأب منه يوجد كلّ شيء ، وربّ يسوع المسيح الذي به كلّ شيء يوجد ، وروح قدس الذي فيه كلّ شيء يوجد** " [١٤١] .

تبيّن المقارنة بين الصيغتين الطريق الطويل والشاقّ الذي قطعه التطوّر العَقَديّ ، من الكتاب المقدّس إلى الصيغة العقدية " **التي بلغت نُضجها** " . وما كان الأمر

يتعلّق ، في هذه المناقشات الحادّة ، بخصومة عبثيّة حول المفاهيم . كان الأمر يتعلّق بأعظم أمانة ودقّة ممكنة في تفسير الرسالة الكتابيّة . فقد كان لها من الجدّة والتفرّد ما جعلها تُحدث تحوّلاً كبيرًا في جميع المفاهيم الفكريّة التقليديّة . فلم يكن من الكافي إذن تطبيق مفاهيم الفلسفة اليونانيّة على الاعتراف الإيمانيّ المنقول . وكلّ المحاولات التي جرت في هذا السبيل انتهت إلى البدَع . كان المطلوب بالحريّ ، في سياق المناقشات ، وبالاستعانة بمعطيات الكتاب المقدّس والتقليد ، تفجير فكر جوهريّ ذي اتّجاه واحد ، حاضر في الفلسفة اليونانيّة ، بفعل فكر شخصانيّ ملائم للكتاب المقدّس ، والشروع هكذا في صيغة للفكر جديدة . واستطاع اللاهوتيّون أن يبرزوا هكذا خصوصيّة الوجه المسيحيّ للتوحيد ، المختلف عن اليهوديّ والوثنيّ . وفي هذا المعنى ، كان للمناقشات الطويلة والشاقّة مع الغنوصيّة والبدَع يمينًا ويسارًا أهمّيّة أساسيّة ومستديمة بالنسبة إلى الكنيسة وحقيقتها . ولا عجب في أن تُستعاد هذه الصيَغ دومًا في ما بعد [١٤٢] . والمثل الأشهر قانون *Quicumque* الذي يدعى أيضًا خطأً قانون **أثناسيوس** [١٤٣] . وكانت أيضًا مناسبة لوعي الثمن الذي وجب تأديته للحصول على مثل هذه الدقّة في المفهوم . لقد كان هناك خطر متعاظم أن تصير الصيَغ الذهنيّة المجرّدة مستقلّة ، وتفقد علاقتها التفسيريّة بتاريخ الله بالمسيح في الروح القدس . وكان هناك خطر على الإيمان التاريخيّ الحيّ في الكتاب المقدّس والتقليد أن يتجمّد هكذا في صيَغ مجرّدة ، صحيحة موضوعيًّا بلا ريب ، ولكنّها ، بمقدار عزلها عن تاريخ الخلاص ، تصير غير مفهومة وغير فاعلة في الإيمان الوجوديّ .

كان اعتراف نيقية-القسطنطينيّة إذن ، من جهة ، نتيجة نقاش طويل وحادّ ، فبقي حتّى اليوم القاعدة الأساسيّة المشتركة بين جميع الكنائس في الشرق وفي الغرب . وكان من جهة أخرى أيضًا منطلقًا لتفكير لاهوتيّ جديد . وفي هذا الشأن جرى بعد نيقية-القسطنطينيّة تحوّل جذّيّ في المنظور . فقد صار الثالوث الداخليّ مستقلاً إزاء الثالوث التدبيريّ وفقد أكثر فأكثر وظيفته الخلاصيّة . لقد كان **ترتليانوس وأوريجانيس** ينطلقان من ألوهيّة الآب ، ويضعان الابن والروح على مستوى الآب في سبيل التدبير الخلاصيّ [١٤٤] . بل كان **أوريجانيس** يميّز في داخل هذا التدبير الوحيد

مناطق فعل مختلفة للآب والابن والروح [١٤٥] . وقد كان **باسيليوس** يرفض بصراحة ذلك التصوّر [١٤٦] . وفي الوقت الحاضر كان يستنتج أنّ الثلاثة الأقانيم يعملون معًا بمقتضى الجوهر الواحد للخارج (*ad extra*) . وكانت هذه الفكرة مشتركة بين الآباء اليونانيّين والآباء اللاتينيّين [١٤٧] . من الصحيح أنّ الآباء اليونانيّين كانوا يلحّون أكثر في أنّ الفعل المشترك للخارج يعبّر عن البُنية الثالوثيّة الداخليّة ، وأنّ الآب ، بالتالي ، يعمل بالابن في الروح القدس [١٤٨] . يظهر التحوّل بأكثر الوضوح في المجدلات الليترجيّة : فكانت بالتالي ، مرّةً أخرى ، المكان المناسب للاعتراف الثالوثيّ . وكانت المجدلة الليترجيّة الأصليّة تَرِد في الروح بالابن لمجد الآب [١٤٩] . ولكن جاء عند **باسيليوس** ، ورُدّد في القسطنطينيّة ، أنّ الروح ممجَّد مع الآب والابن . وبجانب المجدلة الخلاصيّة تقوم الآن مجدلة لذات الله الواحدة [١٥٠] : " **المجد للآب والابن والروح القدس** " .

يجري هذا التطوّر في الشرق كما يجري في الغرب بدلالات مختلفة . ففي الحالتين كان الأمر يتعلّق بإقصاء آخر ما بقي من الآريوسيّة . تأخذ هذه في الشرق شكل الأفنوميّة (eunomianisme) التي أرجعت الفكر الآريوسيّ إلى نظام جدليّ شكليّ ، يكاد يكون عقلانيًّا [١٥١] . فكان على الآباء اليونانيّين أن يحاربوه بإبراز السِّمة الخفيّة لله والمسارات السرمديّة في الله [١٥٢] . وأدّى بهم هذا إلى التخلّي عن الانطلاق من النظام التدبيريّ للوصول من ذلك إلى النظام الإلهيّ الداخليّ . فتمّ الآن فصل اللاهوت الثالوثيّ عن التدبير الإلهيّ . ونشأ عندئذٍ مكانَ وجهِ الآب الذي تمثّل في يسوع المسيح لاهوتٌ سلبيّ جذريّ ذو نمط أفلاطونيّ جديد ، كان يبرز تعذّر إدراك الله أكثر من هذه الحقيقة : أنّ المتعذّر إدراكه قد جعل نفسه مُدرَكًا بطريقة يتعذّر إدراكها ، في يسوع المسيح [١٥٣] . جوهر الله الثالوثيّ في ذاته هو الذي كان يُرى مُتعذّر الإدراك . ولا إدراك إلاّ لإشعاعاته وطاقاته [١٥٤] . وقد وجدت بعضُ عناصر من هذه النزعة التي نلقاها عند الآباء الكبّادوكيّين ، تطوّرًا لها في القرن الرابع عشر خصوصًا عند **غريغوريوس بالاماس** . فأصبح الثالوث بهذا المعنى غير فاعل في التدبير [١٥٥] .

ولا ريب في أنّ تعذّر إدراك الثالوث كان يقول به *الغرب* أيضًا [١٥٦] . ومع ذلك قامت المقايسات بالعقل البشريّ ، صورةِ الله ، بدور أساسيّ ، خصوصًا عند **أوغسطينوس** . فقد أدّى هذا النزاع مع الآريوسيّة إلى التكلّم كثيرًا على الـ ὁμοούσιος ، بحيث صارت الذات الإلهيّة الواحدة القاعدة الأساسيّة لمجمل العقيدة الثالوثيّة . فنجد دومًا عند **أوغسطينوس** صِيَغًا كهذه : الثالوث هو الإله الوحيد والحقيقيّ [١٥٧] ، أو : الله هو الثالوث [١٥٨] . والتمييز بين الأقانيم الثلاثة جرى داخل الذات الواحدة وبقي أخيرًا مشكلة بالنسبة إلى **أوغسطينوس** [١٥٩] . وتدعّمت أيضًا هذه النزعة الأوغسطينيّة على يد **أنسلموس الكنتربوريّ** [١٦٠] . وكانت نقطة النهاية لهذا التطوّر في الغرب اللاتينيّ صيغة المجمع اللاتيرانيّ الرابع ، التي تقول بأنّ الثلاثة الأقانيم هي مبدأ واحد للفعل في عملها للخارج (*ad extra*) [١٦١]. وهذا ينطبق ليس على الخلق فحسب ، بل أيضًا على تاريخ الخلاص . بل دافع **توما الأكوينيّ** عن هذه الفكرة : إذا أخذنا الأمر في حدّ ذاته ، فقد كان باستطاعة كلّ واحد من الأقانيم الإلهيّة أن يتجسّد [١٦٢] . لقد كان هناك أيضًا بلا ريب ، في الحقبة الأولى من العصر الوسيط ، وخصوصًا عند **توما الأكوينيّ** نفسه ، نزعات معاكسة تمضي إلى ثالوث خلاصيّ ، سنتكلّم عليها أيضًا [١٦٣] . ومع ذلك ففي إسميّة (nominalisme) آخر القرن الوسيط ، فُصل تمامًا الكائنُ الإلهيّ في ذاته عن الفعل الإلهيّ في تاريخ الخلاص . والقدرة النظاميّة (*potentia ordinata*) الواضحة في تاريخ الخلاص ، كادت تصير حرّيّة إلهيّة تحكّميّة [١٦٤] غير متّسمة بالبُنية الثالوثيّة في الداخل الإلهيّ .

استرجع *الإصلاحيّون* الاعتراف الثالوثيّ [١٦٥] ، ولكنّها لم تصبح أكثر خصبًا عندهم ممّا هي عند المدرسيّين. ودخل أيضًا الاعتراف الثالوثيّ ، مع بعض الوهن ، في الصيغة الأساسيّة لمجلس الكنائس العالميّ [١٦٦] . إلاّ أنّ هذا الاعتراف لا يبدو ، عمليًّا ، بالنسبة إلى الكثير من الكنائس ، حتّى بالنسبة إلى كثير من الجماعات الكاثوليكيّة وكثير من المسيحيّين ، سوى ذخيرة قديمة جليلة . فالكنائس أبرزت مدّة طويلة الله الثالوثيّ في حدّ ذاته ودافعت عنه ، بدون أن تقول ماذا يعني ذلك

بالنسبة إلينا . وعقيدة الثالوث الداخليّ ، التي كان عليها في الأصل أن تؤسّس وتؤكّد الثالوث التدبيريّ ، صارت عمليًّا مستقلّة . فلا عجب أن يجري التساؤل ، عند " **الأنوار** " عن إمكانيّة صنع شيء عمليّ من ذلك . وبما أنّ الجواب كان سلبيًّا ، ولم يكن في الوسع إهمال عقيدة الثالوث بصراحة [١٦٧] ، اكتُفي بالتعليق عليها بدافع الواجب الصرف بوصفها ملحقًا . وفي هذا السبيل الأخير كانت عقيدة إيمان **شلايِرماخر** وأطروحته ذات سِمة خاصّة ، قال : " **إنّ إيماننا بيسوع وشراكة الحياة معه سيكونان كما هما ، حتّى وإن لم تكن لنا أيّة معرفة بهذا الواقع المتعالي ، أو كان موضوعه شيئًا آخر** " [١٦٨] . لذلك كثير من المسيحيّين إن لم نقل معظمهم هم عمليًّا موحّدون خالصون .

هذه الحالة التي تكاد فيها البُنية الأساسيّة للإيمان المسيحيّ تتملّص من الإيمان الحيّ والحياتيّ توجّه *استفهامًا كبيرًا للاّهوت* . وهذا لن يستطيع إعادة ربط الاعتراف الثالوثيّ ربطًا أوثق بالإيمان الحياتيّ إلاّ إذا نجح في تطوير وعي أوضح لمعنى هذا الاعتراف الخلاصيّ . ولكنّ هذا يتضمّن إعادة الاعتبار من جديد إلى العلاقات القائمة بين الثالوث الخلاصيّ والثالوث في داخله . والمطلوب استعادة الأسباب الخلاصيّة التي أدّت عند **إيريناوس** **وترتلّيانوس** وخصوصًا **أثناسيوس** ، إلى تكوين عقيدة الـ *homoousios* لإظهار أهمّيّة الثالوث وقيمته بالنسبة إلى الإنسان وخلاصه . وعلاوةً على ذلك ، المطلوب إعادة تثمين حدسيّات **أوريجانيس** العبقريّة بالصيغة الدقيقة والصافية التي أوردها مجمعا نيقية–القسطنطينيّة ، ورسم خطوط رؤية إجماليّة للحقيقة خاصّة بالمسيحيّة ، بالمناقشة مع التيّارات الغنوصيّة الجديدة الحاليّة . فالموضوع إذن المحافظة على اعتراف نيقية–القسطنطينيّة لما هو في داخل الثالوث ، والقول ، في الوقت عينه ، ماذا يعني ذلك بالنسبة إلينا من ناحية الخلاص . فنحن هنا أمام مهمّة أساسيّة سعيًا إلى عقيدة حاليّة للثالوث .

الفصل الثاني

تطوّر عقيدة الثالوث

١ – نقطة الانطلاق

الثالوث كسرّ إيمان

ليس تاريخ الفكر الحديث فقط تاريخ تقويض الاعتراف الثالوثيّ ، إنّه أيضًا تاريخ المحاولات العديدة التي جرت لإعادة بنائه [1] . إلاّ أنّ الفضل في الإبقاء على فكر الثالوث حيًّا يعود إلى الفلسفة أكثر ممّا إلى اللاهوت . فبينما كان اللاهوتيّون يستمرّون على نقل عقيدة الثالوث بكثير من التصحيح المدرسيّ ، وبقليل من الإبداع ، أو كانوا ، كما هي الحال في لاهوت " **الأنوار** " ينبذونها بكثير من العلم التفسيريّ الكتابيّ والتاريخيّ ، حاول مفكّرون ، مثل **سبينوزا** ، و**ليسّنغ** ، و**فيخته** ، و**شيلينغ** [2] ، و**هيجل** ، أن يعيدوا الحياة إلى ما كان اللاهوتيّون يعُدّونه في الحالتين كأنّه شيء مَيْت . ولكن عملوا ذلك بطريقة بدت للاّهوت وللكنائس بحقّ قابلةً جدًّا للمناقشة ، بل مرفوضةً كلّيًّا . وانبعثت من جديد أفكار من الغنوصيّة والأفلاطونيّة الجديدة ، كانت الكنائس تظنّ أنّها قد استُبعدت تمامًا ، بشكل جديد على يد **إيكهارت** و**بُومه** . وما كان في وسع الكنيسة سوى الردّ بطريقة سلبيّة لكي لا تسيء إلى وحدة واستمراريّة تقليدها ، واليقين الذي كانت قد أحرزته . ولكن ما يدعو إلى الأسف أنّه لم يكن عندها **باسيليوس** أو **أوريجانيس** أو **أوغسطينوس** ، القادرين على إعطاء الشرح الضروريّ بطريقة إبداعيّة ، واستمداد القوّة لتعميق موقفها من قوّة الخصم ، لبلوغ توليفة جديدة وبالتالي إلى تجديد المنقول التقليديّ .

قام **هيجل** بالمحاولة الأهمّ والأفدح بالنتائج . انطلق **هيجل** في كتابه *فلسفة الدين* (ولن نتحدّث إلاّ عنه) من الاستلاب ومن الانفصال الحديث بين اللاهوت

والحياة ، وبين يوم العمل ويوم الأحد [٣] . بهذا الانفصال يصبح يوم العمل عالم المحدود ، الذي ليس له عمق حقيقيّ ، بينما الدين يجد نفسه مُفرغًا من كلّ محتوى حسّيّ ويصير باردًا ميتًا ، مُمِلاً مُزعجًا . " **يقتصر الدين عندئذٍ على مجرّد شعور ، والتطلّع الفارغ من العقل إلى شيء أبديّ** ... " [٤] . لذلك اقتُصِر اللاهوت على حدّ أدنى من العقائد . " **مضمونها أصبح زهيدًا ، على ما يوجد فيه الكلام والعلم والاستدلال الكثير** " [٥] . فالتفسير الكتابيّ والتاريخ لا يصلحان إلاّ لإقصاء العقائد الأساسيّة في المسيحيّة . فالقانون (الإيمانيّ) و*قاعدة الإيمان* لم تعُد شيئًا مُلزِمًا [٦] . " **يستتبع ذلك أنّنا نعرف فقط بطريقة عامّة أنّ ا لله موجود . وليس هو سوى كائن أعظم ، ميت وفارغ في ذاته ، لا يمكن إدراكه كمحتوى حسّيّ ، روح ... فإذا وجب ، بكونه روح ، أن لا يبقى بالنسبة إلينا كلمة فارغة ، يجب أن نتصوّره إلهًا ثالوثيًّا** " [٧] . ومن هذا المنظور هناك بالنسبة إلى **هيجل** عقيديّة في الفلسفة أكثر ممّا في العقيديّة نفسها [٨] .

يريد **هيجل** إذن أن يستعيد وجود الإله الحيّ ، وذلك يعني له الإله الثالوثيّ . ولكنّه يريده على طريقته . إنّه يريد الإيصال إلى مفهوم ، وإدراك التصوّر الطفوليّ للآب والابن والروح . يريد أن يفهم ا لله كروح ، من جوهره أن يصبح موضوعًا لذاته ، وأن " **يلغي** " من بعد ذلك هذا الاختلاف في المحبّة [٩] . **فهيجل** يريد إذن " **إلغاء** " المفهوم التجريديّ لله ككائن أعظم في تفكير في ا لله كأنّه روح يصبح موضوعًا لذاته في الابن ويستعيد نفسه في المحبّة [١٠] . فهو يرتبط صريحًا بأفكار غنوصيّة وأفلاطونيّة جديدة [١١] . وفي العمق ، هو يرى الثالوث الإلهيّ تفسيرًا لواقع أنّ ا لله محبّة . إذ " **إنّ المحبّة هي تمييز بين اثنين ليسا مع ذلك متميّزين تمامًا الواحد من الآخر** " [١٢] . وهذا يعني أنّ الثالوث الإلهيّ هو ، بلا ريب ، سرّ للفكر المجرّد وليس كذلك للفكر التنظيريّ . " **ليست الطبيعة الإلهية سرًّا بالمعنى العاديّ ، خصوصًا في الدين المسيحيّ . فيه عرِّف ا لله بذاته كما هو . هنا كُشف عنه** " [١٣] . إنزال الدين هذا إلى مستوى التمثّل و" **إلغاؤه** " التنظيريّ في المفهوم المطلق هو ما لاقى أوّلاً معارضة اللاهوتيّين والكنائس . فقد رأوا فيه إفراغًا للسرّ ولما هو خفيّ في ا لله [١٤] .

يكون من الخطإ ، مع ذلك ، الاكتفاء برفض تنظير **هيجل** الثالوثيّ كشكل جديد للغنوصيّة . فهو بوجهٍ ما يتعارض تمامًا والمنظومات الغنوصيّة . فبينما هذه تستعمل طريقةً انحداريّة متتالية ، يستعمل الفكر الهيجليّ بالحريّ طريقةً متصاعدة ومتدرّجة . في البدء يوجد المجرَّد والعامّ ، الآب ، الذي لا يتحدّد إلاّ في غيره الآخر ، الابن ، و لا يصير فكرةً واقعيّة إلاّ في الثالث ، الروح . لا ريب في أنّ هذا المسار لا يأتي بجديد . " **فالثالث هو الأوّل . وما حصل هو موجود منذ البدء** " . " **وعليه فليس المسار سوى لعبة الحفاظ على الذات ، وتأمين الذات** " [١٥] . ولكن يقال ، في الوقت عينه ، إنّ الحقيقة هي الكلّ ، وإنّ هذا لا يوجد إلاّ في النهاية [١٦] . لقد أعاد **هيجل** ، بوجهٍ ما ، اكتشاف البُعد المَعاديّ للثالوث ، الذي كان مجهولاً في التقليد اللاهوتيّ ، القائل بأنّ الله يكون فقط في النهاية " **كُلاًّ في الكلّ** " ، عندما ينقل الابن المُلك للآب (كورنثس الأولى ١٥: ٢٨) . ولكن بالرغم من هذا الاندفاع يبقى الفكر الهيجليّ في مُجمله متعارضًا والمفهوم التقليديّ . فبحسب التصوّر الكتابيّ والتقليديّ ليس في البدء فراغ بل ملء الكيان ، الآب ، كمبدإ ومصدر . لذلك ، وإن كان في وسعنا مناقشة مسألة هل عرف المجمع الفاتيكانيّ الأوّل جيّداً **هيجل** ، فهو موضوعيًّا قد أصاب نقطةً هامّة عندما حكم على المقولة : " **إنّ الله هو العالم وغير المحدّد الذي بتحديد ذاته يؤسِّس مُجمل الأشياء ، المقسومة إلى أجناس وأنواع وكائنات خاصّة** " [١٧] .

في هذا الحكم تلميح أيضًا إلى مجموعة ثالثة من المشاكل التي تثيرها مناقشة **هيجل** ، والمشكل الأساسيّ : التحديد الهيجليّ لعلاقة الله بالعالم . إنّ **هيجل** حقًّا لا يماهي تمامًا انبثاق الابن وخلق العالم . وكذلك لا يفهم مسار العالم والتاريخ كمجرّد مسار لِنَسَب إلهيّ ، فيه يصير الله ويجد ذاته . إنّه يحافظ على الفصل بين هذه المستويات المختلفة . ولكن كيف ذلك ؟ يرى **هيجل** أنّ الابن هو التحديد المجرّد للكيان-الآخر ، والعالم هو التحقيق الحسّيّ لهذا ، بحيث أنّ الاثنين " **بحدّ ذاتهما** " هما الشيء ذاته [١٨] . يقول **هيجل** : " **بدون العالم ليس الله إلهًا** " [١٩] . " **الله هو خالق العالم ، ومن كيانه وجوهره أن يكون خالقًا** " [٢٠] . لذلك حتّى

الفارق بين الثالوث التدبيريّ والثالوث في داخله هو في النهاية تجريديّ صرف . فالاثنان فعليًّا وبحدّ ذاتهما متماهيان . " **العقل هو التاريخ الإلهيّ ، ومسار تمييز الذات ، وفصل الذات واستعادتها** " . وهذا المسار يتمّ بأشكال ثلاثة : في عنصر الفكر خارج العالم ، وفي عنصر التمثّل في العالم وتاريخه ، والمكان الثالث هو الجماعة [٢١] ، التي فيها وفي وعيها يسوع المسيح هو ظهور الله ، وحيث بالتالي تصل إلى الوعي [٢٢] الحركة الأبديّة التي هي الله نفسه ، وحيث يصير الله بالتالي حاضرًا كروح [٢٣] . وهذا الروح بكونه موجودًا ومتحقّقًا هو الجماعة [٢٤] . الله والعالم ، وتاريخ الخلاص ، وتاريخ العالم ، وتاريخ الكنيسة – كلّ ذلك هو هنا " **مُلغى ومحفوظ** " ، الواحد في الآخر بطريقة جدليّة ، ولكن ، مع ذلك ، بحيث يكاد العنصر الحاسم في الإيمان المسيحيّ أن يضيع : وهو الله كحرّيّة موجود في ذاته ولذاته ، والمفيض ذاته في حرّيّة المحبّة . ولكنّ هذا يفترض التمييز الحقيقيّ وليس المجرّد فقط بين الثالوث في داخله والثالوث التدبيريّ . وفي هذا الأمر الحاسم يبقى فكر **هيجل** مزدوجًا في العمق نهائيًّا .

ولا عجب أن تكون منظومة **هيجل** ، بسبب ازدواجيّة الفكر عنده ، قد كانت موضوع تفاسير مختلفة . فهناك ، من جهة ، تفسير الرأي الكنسيّ القديم ، كما عند **مارهاينكه** مثلاً ، ومن جهة أخرى ، تفسير النقد الدينيّ كما عند **فويرباخ** و**ماركس** . يرى **فويرباخ** أنّ سرّ اللاهوت هو الأنسنة الأنتروبولوجيّة ، وسرّ الثالوث لا شيء سوى سرّ الحياة الجماعيّة والاجتماعيّة – سرّ ضرورة الـ " **أنت** " للـ " **أنا** " – الحقيقة ، " **أن ليس من كائن ، سواء أكان إنسانًا أو دُعي إنسانًا أو إلهًا أو روحًا أو أنا ، يستطيع أن يكون لوحده فقط كائنًا حقيقيًّا ، كاملاً ، مطلقًا ، فالحقيقة والكمال لا يكونان إلاّ في الاجتماع واتّحاد كائنات ذات طبيعة متشابهة** " [٢٥] . الثالوث إذن هو إسقاط ونوع من الدلالة على الذاتيّة البشريّة المتداخلة وعلى المحبّة . والروح البشريّة التي كانت أصلاً توفّر صورًا ومقايسات للثالوث أصبحت الآن هي المِثال والشيء بذاته . وهذا ما حمل **فويرباخ** على إحلال المحبّة محلّ الإيمان . لأنّ الإيمان هو الذي يُميّز ويجعل كائنًا خاصًّا ويفضّل

المؤمنين على غير المؤمنين ، وهو نقيض المحبّة التي تُعمِّم . وهذه تجعل الله كائنًا عامًّا وتقلب المقولة : الله هو المحبّة ، إلى المحبّة هي الله [٢٦] . ولا ريب أنّ **فويرباخ** بعيد عن مشاركة كثير من اللاهوتيّين الحاليّين سذاجتهم ، إذ يظنّون أنّهم يوفّرون حظًّا جديدًا لمستقبل المسيحيّة " **بالغاء** " الإيمان الذي تحدّده العقيدة بممارسة المحبّة . ويعلم **فويرباخ** أنّه " **بإلغائه** " الإيمان في المحبّة يسيء إساءةً كبرى إلى المسيحيّة : " **إذ لا فضل إلاّ للعقيدة وحدها في بقاء المسيحيّة حيّة** " [٢٧] . ولكنّه لم يفكّر بأنّ المحافظة على ألوهيّة الله وحدها تمكّن من المحافظة على إنسانيّة الإنسان . إذ إنّ المحافظة على الفارق الذي يبقي في المحبّة بين المحبّين هي التي تحفظ كرامة الفرد وقيمته غير المشروطتين داخل الجنس البشريّ الذي يريد **فويرباخ** وأكثر منه أيضًا **ماركس** " **إلغاء** " الإنسان فيه [٢٨] . يَستبين التعالي الإلهيّ كأنّه العلامة والصون للشخص البشريّ [٢٩] .

على الرغم من كلّ ما على اللاهوت أن يتعلّمه من الفلسفة الحديثة ولا سيّما **هيجل** ، فلا بدّ ، مع ذلك ، أن يبدي تباينه الكبير ، في الأمر الحاسم : أنّ ضرورة التفكير بالثالوث لا يمكن البرهان عليها لا من مفهوم العقل المطلق ولا من المحبّة . *الثالوث سرّ بالمعنى الحصريّ* [٣٠] . وهنا تنطبق العبارة : " **لا أحد يعرف الابن إلاّ الآب ، ولا أحد يعرف الآب إلاّ الابن ، ومَن شاء الابن أن يكشف له** " (متّى ١١ : ٢٧؛ راجع يوحنّا ١ : ١٨) . ليس أحد يعرف الله إلاّ روح الله (كورنثس الأولى ٢ : ١١) . هذه الأطروحة ، أنّ الثالوث سرّ بالمعنى الحصريّ ، تعارض قبل كلّ شيء *العقلانيّة* التي تدّعي استنتاج عقيدة الثالوث من العقل ، إمّا بالاعتماد على الموازيات خارج الكتاب المقدّس المستخرجة من تاريخ الأديان ، وإمّا على الذات الإلهيّة أو وعي الذات الإنسانيّ . وهي تعارض أيضًا *النصف عقلانيّة* التي ، على اعترافها باستحالة البرهان على أسرار الإيمان قبل الكشف عنها ، تقبل مع ذلك بأنّها بعد الكشف يمكن أن تتبيّن واضحة جليّة [٣١] . صحيح أنّ التقليد اللاهوتيّ لا يخلو أيضًا من براهين عقليّة في صالح الإيمان الثالوثيّ . إلاّ أنّ المقايسات بالعقل البشريّ ، التي أوردها خصوصًا **أوغسطينوس** في المناقشة ، هي للشرح لا للبرهان

على الحقائق الثالوثيّة [٣٢] . وبعض المدرسيّين في العصر الوسيط (خصوصًا **ريشار دي سان فكتور وأنسلموس الكنتربوريّ**) حاولوا ، بلا شكّ ، تقديم *أسباب ضروريّة* لصالح الإيمان الثالوثيّ [٣٣] . ومع ذلك يمكن التساؤل : ألم تكن براهينهم العقليّة الضروريّة في الواقع مجرّد براهين لياقة ، وفي الواقع ألَم يفترضوا الإيمان السابق واستدلّوا انطلاقًا منه ؟ التمييز الواضح بين الإيمان والعلم لم يقم به سوى **ألبرتوس الكبير وتوما الأكوينيّ** . والفرق بين الاثنين لم يوجد إلاّ منذ العصر الحديث . لذلك يمكن الكلام ، في شأن هؤلاء اللاهوتيّين ، على تفاؤل عقليّ مُفرط ، ولكن لا على عقلانيّة بالمعنى الحديث .

الأساس الإيجابيّ للعجز الجذريّ عن فهم الثالوث ، حتّى بعد كشفه ، هو في واقع أنّ الله الثالوث لا ينكشف لنا في التدبير الخلاصيّ إلاّ بواسطة التاريخ ، وبواسطة كلمات وأفعال بشريّة ، وبالتالي في أشكال محدودة . وهنا أيضًا يتحقّق أنّنا لا نعرف الله إلاّ في مرآة وليس وجهًا لوجه (كورنتش الأولى ١٣: ١٢) . أو باستعادة كلام **توما الأكوينيّ** : حتّى في التدبير الخلاصيّ نحن لا نعرف الله إلاّ بطريقة غير مباشرة ، انطلاقًا من مفاعيله . وهذه ، بلا ريب ، هي أوضح وأقلّ التباسًا ممّا في الخَلق ، ولكنّها تتيح لنا فقط معرفة أنّ الله موجود ، وأنّه ثالوث ، ولكنّها لا تجعلنا نعرف ذاته (*quid est*) من الداخل . فنحن إذن متّصلون بالله كما بمجهول (*quasi ignoto*) [٣٤] . نقول بالحريّ الآن : لا نعرف الله الثالوث إلاّ انطلاقًا من أقواله وأفعاله في التاريخ ، وهذه هي رموز حقيقيّة لمحبّته التي تفيض ذاتها علينا بكلّ حرّية . ولكنّ الحرّية الإلهيّة في المحبّة ، بوصفها إفاضة مجّانيّة للذات ، ستُلغى إذا استطاع العقل أن يبرهن على ضرورتها . فما كشفه تاريخ الخلاص لا يجلو إذن السرّ الإلهيّ ، بل يجعلنا ندخل بعمق أكبر في هذا السّر . وبذلك ينكشف السرّ الإلهيّ لنا أنّه سرّ .

هناك ثلاثة أمور ، على الخصوص ، تبقى لفكرنا عصيّة على الفهم والإدراك : ١- وحدة الله المطلقة على رغم الفارق بين الأقانيم . ٢- المساواة المطلقة بين الأقانيم على رغم تعلّق الثاني بالأوّل ، والثالث بالأوّل والثاني . ٣- الكيان

السرمديّ لله كآب وابن وروح ، على رغم صيرورتهم في عملهم الوِلاديّ والانبثاقيّ . ولكن هل نفهم أكثر بساطة الطبيعة الإلهيّة في تعدّد وتنوّع صفاتها ، واللاتغيّر المطلق والسرمديّة في تعدّد أفعالها ودخولها في التاريخ ؟ إنّ الله في ذاته كلّها عصيّ على المعرفة ، وليس فقط في علاقات الأقانيم الداخليّة . فلا وجود الله ، ولا ذات الله الثلاثيّ ، ولا ذاته الداخليّة ، ولا كيفيّة كيانه هي على متناول معرفتنا المحدودة [٣٥] .

لقد فهمنا ، حتّى الآن ، *أطروحة كون الثالوث ذا سِمة سرّية* ، *بمعنى لاهوت المدرسة* : أي أنّ السرّ هو حقيقة تتجاوز تمامًا إمكانيّات العقل البشريّ ، ولا يضمنه إلاّ الكشف الإلهيّ ، وحتّى بعد هذا الكشف تستحيل علينا معرفته بطريقة إيجابيّة [٣٦] . في هذه الرؤية المدرسيّة يُفهم السرّ *أوّلاً* أنّه خاصيّةُ عبارة . يجري الكلام على أسرار بالجمع . هناك عدّة أسرار في الإيمان ، بدون التساؤل بصراحة هل هذه الأسرار المختلفة هي وجوه لسرّ وحيد . *ثانيًا* : يُفهَم السرّ انطلاقًا من العقل ، بدون التساؤل : أوَليست هذه العلاقة ضيّقة جدًّا وسطحيّة جدًّا ، أوَليس من الأفضل الانطلاق من مُجمل الشخصيّة البشريّة وسرّ وجودها . *ثالثًا* : الكشف عن السرّ يُفهَم كأنّه إبلاغ مقولات صحيحة ،كشف يُدرَك كأنّه إعلام وتعليم فوق الطبيعة ، وليس كإبلاغ شخصيّ . *رابعًا* : يحدَّد السرّ تحديدًا سلبيًّا خالصًا ، بأنّه العصيّ على المعرفة وعلى الفهم . وينتج من ذلك *خامسًا* أن يُفهَم السرّ كأنّه شيء وقتيّ سيختفي يومًا في الرؤية السعيدة (*visio beata*) " **وجهًا لوجه** " . وكون السرّ جزء من تغالي الذاتيّ للعقل البشريّ ولألوهيّة الله ، وأنّه بهذا المعنى شيء إيجابيّ ، أمرٌ ليس هنا مجال أخذه بالاعتبار .

بفضل هذا المفهوم المدرسيّ نستطيع بلا ريب تمييز السرّ من اللغز ومن المشكلة ، اللذين يمكن ، على الأقل مبدئيًّا ، أن يجدا بالتدريج حلاًّ ، بينما السرّ يبقى غير قابل للحلّ كلّيًّا . مع ذلك ، لا يتميّز مفهوم السرّ كفاية من الاستعمال العاديّ لهذه الكلمة ، والتداعيات البشِعة التي تصاحبها . إنّ كلمات مثل سياسة سرّيّة ، شرطة سرّيّة ، أسرار حربيّة ، سلوك سرّيّ ، تحمل على التفكير في ما يدعو إلى الأسف

من افتقار إلى الصراحة أو اللجوء إلى الأقفال والمغاليق . وتصبح كلمة سرّ في استعمالها الدينيّ أيضًا أكثر عرضةً للمناقشة . وتبدو كأنّها تحمل على هروب الفكر خارج الضوء ، في غَبَش المشاعر ، بل على التبرير الدينيّ للعناء أو حتّى التمويه الفكريّ . وفي مثل هذه الأحوال ، يصبح من المفهوم أن يتبدّى هجوم " **الأنوار** " على المسيحيّة خصوصًا في مقاومته لفكرة السرّ . ويدلّ على ذلك بنوع خاصّ كتابُ الإنكليزيّ **جون تولانْد** *Christianity not mysterious* القائل بوجود الألوهة فحسب (déiste) (1696) . وقد تصبح فعلاً فكرة السرّ " **ملجأ نزعات** " **تزيّف الخطاب المسيحيّ عن الله وتمحو التمايز بين الإيمان والخرافة** " [٣٧] .

يمكننا إنشاء *مفهوم إيجابيّ وشامل* للسرّ انطلاقًا من عنصرين . فبالإمكان أوّلاً إظهار أنّ الإنسان ، من *الناحية الفلسفيّة والأنسيّة* ، هو بحكم التعالي الذاتيّ لعقله ، كائنُ السرّ العصيّ على الحلّ . ومع ذلك فليس السرّ عنصرًا بجانب كلّ التحقّقات الأخرى في وجوده ، ممّا يفقهه العقل ، بل هو الوحدة والجُملة الشاملة التي تجعل كلّ ما يبقى من الوجود ممكنًا وتكتنفه وتُشربه [٣٨] . هذا السرّ ذو المعاني المتعدّدة في الإنسان هو الذي يحدّد الوحيَ كصورة ومثَل لسرّ الله وحرّيّته . فمن *الناحية اللاهوتيّة* ، ليس هناك بالتالي عدّة أسرار من كلّ نوع ، بل سرّ واحد هو الله ومشيئته الخلاصيّة بيسوع المسيح في الروح القدس . وكلّ التدبير الخلاصيّ المسيحيّ هو إذن سرّ وحيد يتلخّص بهذه العبارة : الله هو ، بيسوع المسيح في الروح القدس ، خلاص الإنسان [٣٩] . وهذا السرّ الثالوثيّ يتبسّط في ثلاثة أسرار : ذات الله الثالوثيّة ، تجسّد الله في يسوع المسيح ، خلاص الإنسان في الروح القدس الذي ينتهي مَعاديًّا في الرؤية وجهًا لوجه . والموضوع في هذه الأسرار الثلاثة ، ثلاثة أشكال مختلفة للسرّ الوحيد ، سرّ محبّة الله الذي يفيض ذاته : في ذاته – في يسوع المسيح – على جميع المختارين [٤٠] . *إنّ سرّ الله الثالوثيّ في ذاته هو هنا الافتراض السابق ، والعلّة الداخليّة ، والمضمون الأعمق ، لسرّ التجسّد والنعمة . فالثالوث هو سرّ جميع الأسرار ، السرّ بكامل المعنى للإيمان المسيحيّ .*

إذا فُهم السرّ بهذا المعنى الإيجابيّ ، وعُرف التقابل بين السرّ الذي هو الإنسان

والسرّ الإلهيّ ، لا يمكن أن يكون السرّ من بَعد شيئًا غير معقول تمامًا ، بل ضدًّا للعقل . وبذلك تُقصى ليس فقط التسوية العقليّة ذات البُعد الواحد بين الإيمان والمعرفة ، بل أيضًا التحديد الثنائيّ المتناقض للاثنين باللاعقلانيّة والإيمانيّة . وترجع هذه الأخيرة باستمرار إلى كلمة **ترتلّيانوس** الشهيرة المُخرَجة من قرينتها : " **أؤمن لأنّ ذلك غير معقول** " (*credo quia absurdum est*) [٤١] . نجد هذا الموقف النقديّ للعقل في العصر الوسيط عند **بيتروس داميانوس وبرناردوس الكْلارْفالّيّ** مثلاً ، ثمّ في إسميّة العصر الوسيط المتأخّرة ، وفي ما هو فوق الطبيعة عند المصلحين ، وفي النزاع بين **بايل ولايبنتس** ، وعند **كيركيغارد** ، وفي اللاهوت الأوّل الجدليّ . لا بدّ من القول مقابل ذلك : " **إنّ العقل الذي يدرك ، وهو خارج أيّ علاقة داخليّة بالوحي ومنفصل عنه بهاوية مطلقة ، أنّه ضدّه [...] يتساوى خطره بالضرورة على مصلحة الإيمان مع العقل الذي يجعل نفسه مساويًا له ... القول باستحالة الإيمان بالحقيقة الموحى بها والثقة بالمعرفة العقليّة ، في الوقت عينه ، يؤدّي أخيرًا إلى القول بالاستغناء عن الاثنين ، في الوقت عينه ، وإلى أنّ المعرفة التنظيريّة تعرف تمامًا الشيء نفسه الذي لا يقبله المؤمن إلاّ بتأثير سلطة خارجيّة محض . عندما يصير العقل البشريّ عقلاً مفكّرًا ، سيتوقّف بالضرورة عن أن يكون عقلاً مؤمنًا . ولن يقدر على هذا إلاّ إذا توقّف عن ذاك . وهذا صالح للموقفَين ، إذ الطرفان يتلامسان إلى هذا الحدّ** " [٤٢] . " **لا يحتاج نور الحقيقة إلى هذا التعتيم المصطنَع لِبسط إشعاعه** " [٤٣] . الوحي هو " **فوق العقل وليس هو غير معقول أو ضدّ العقل . إنّه إثراء للعقل وليس ازدراء أو تقييدًا له** " [٤٤] .

يعني التقابل بين سرّ الإنسان وسرّ الله أوّلاً أنّه بإمكان العقل أن يبيّن أنّ السرّ الثالوثيّ ليس فيه تناقض وليس فيه حمق بحدّ ذاته . وهو لا يؤدّي إلى القول اللامعقول بأنّ الواحد يساوي ثلاثة أو حماقات أخرى [٤٥] . وعلاوةً على ذلك ، يمكننا البلوغ إلى إدراك أعمق لسرّ الإيمان بالثالوث بثلاثة أساليب : ١- بتقديم مقايسات مقتبسة من المجال الطبيعيّ . هذا الأسلوب اتّبعه على الخصوص **أوغسطينوس** في عقيدته في الثالوث . ٢- بتوضيح الصلّة بين الأسرار (*nexus mysteriorum*) أو تراتبيّة

الحقائق (*hierarchia veritatum*) [٤٦] القائمة على أنّ جميع حقائق الإيمان تكوّن مجموعة بُنيويّة ، بحيث إنّها ، بتوافقها وانسجامها الداخليّين ، تصبح قابلةً للإيمان والإدراك . ويقتضي هذا الترابط بين حقائق الخلاص ، بالنسبة إلى عقيدة الثالوث ، إبراز التنسيق بين الثالوث التدبيريّ والثالوث الداخليّ ، وعلاوةً على ذلك ، البرهان على أنّ الاعتراف الثالوثيّ هو البُنية الأساسيّة لجميع حقائق الإيمان الأخرى ، وقرينتها المَعاديّة . ٣- بإبراز الصّلة بين الإيمان الثالوثيّ وغاية الإنسان ومعناه : المشاركة الأبديّة مع الله ، المعطاة بالمسيح في الروح القدس [٤٧] . وينتج من اجتماع هذه الوجوه الثلاثة : *أنّ سرّ الثالوث يمكن فهمه كسرّ إذا استطعنا إظهار ما له من قوّة برهان كشرح لسرّ الحقيقة في نظام الخَلق كما في نظام الفداء .*

صوَر واستعارات لسرّ الثالوث

لقد لاحظ المجمع الفاتيكانيّ الأوّل أنّ العقل ، بمساعدة النعمة ، يستطيع أن يدرك ، بوجهٍ ما ، أسرار الله " **بالمقابلة مع ما يعرف بطريقة طبيعيّة** " [٤٨] . وعقيدة الثالوث استعانت منذ البدء بهذا المبدإ باحثة عن صوَر ، وتشابيه ، ومقايسات ، مقتبَسة من المجال الطبيعيّ لمقاربة سرّ الثالوث . ونلقى منذ القرن الثاني التشبيه المدرسيّ بالنار التي لا تنقص عندما تُقبَس منها نارٌ أخرى [٤٩] . والتشبيه القديم أيضًا بمصدر النور ، والنور ، وانعكاسه [٥٠] ، كان له دور كبير لاحقًا خصوصًا عند **أثناسيوس** [٥١] . بل دخلت هذه الصورة في اعتراف الكنيسة بالإيمان : " **نور من نور ، إله حقّ من إله حقّ** " [٥٢] . ويعرض **ترتليانوس** سلسلة من التشابيه الأخرى : الأصل والثمرة ، النبع والنهر ، الشمس وشعاع الشمس [٥٣] .

ولكنّ **أوغسطينوس** قد أظهر قبل كلّ شيء ، بأوسع التفاصيل ، آثار (*vestigia*) الثالوث في الخَلق : ووقف على ذلك الفصل الحادي عشر من كتابه " في الثالوث " (*de trinitate*) . فبيّن ، إلى جانب الصوَر التي ذُكرت [٥٤] ، واتّباعًا لما جاء في " الحكمة " ١١ : ٢١ ، أنّ الله قد نظّم كلّ شيء " **بالمقياس والعدد والثقل** " . فهو يرى في ذلك انعكاسًا للثالوث الإلهيّ [٥٥] . إلاّ أنّ الصورة

الحقيقيّة لله هي عنده الإنسان (تكوين ١: ٢٨) [٥٦] ، وبدقّة أكثر ، النفس البشريّة [٥٧] . وبنظريّة الإنسان هذه كصورة الله ، يرتبط التنظير الثالوثيّ النفسيّ عند **أوغسطينوس** ، وهو الذي كان له الأثر في تفكير اللاهوت اللاتينيّ لاحقًا ، بشأن سرّ الثالوث . وهنا أيضًا يستطيع **أوغسطينوس** الرجوع إلى معطيات سابقة ، خصوصًا إلى تشابيه بالكلمة الداخليّة أو بالإرادة ، وهي مقايسات صارت مألوفة منذ الكتبة المدافعين و**أوريجانيس** [٥٨] . وفي نطاق اللاهوت اللاتينيّ كان باستطاعة **أوغسطينوس** الاعتماد خصوصًا على الكتابات السابقة ، عند **ترتليانوس** و**هيلاريوس** و**أمبروسيوس** [٥٩] . ولكنّ **أوغسطينوس** ينطلق أخيرًا بطريقة خاصّة تمامًا ، فالعقيدة الثالوثيّة النفسيّة هي عمله الشخصيّ العبقريّ [٦٠] . فهو يكتشف بعمق فكريّ كبير وباستمرار ، في النفس البشريّة ، ثلاثيّات جديدة : النفس – المعرفة – المحبّة ، الذاكرة – العقل – الإرادة ... وسنعود إلى ذلك بالتفصيل .

إلاّ أنّ هناك سؤالاً يُطرح : ماذا أتت به هذه المقايسات في الحقيقة ؟ إنّها بلا ريب لا تدّعي أنّها برهان بالمعنى الحصريّ . *ليست هي للإثبات بالحجّة ، بل هي بالحريّ للتمثيل اللاحق الذي يفترض من قَبْل الاعتراف الثالوثيّ* . إنّها تمثّل محاولة للتعبير عن سرّ الثالوث بلغة العالم . إنّها ، بلا ريب ، تتحرّك في دائرة تفسيريّة . إنّها تفسّر لا الثالوث فقط انطلاقًا من العالم ، خصوصًا من الإنسان ، بل تفسّر أيضًا بالعكس العالم والإنسان في ضوء السرّ الإلهيّ . فهي تتلمّس بالتالي ، انطلاقًا من العقيدة الثالوثيّة ، نموذجًا ما للمعرفة والمحبّة البشريّتين . وهذا الشرح المتبادل له مبرّر وجود في التقابل (المقايسة) بين الله والعالم ، بين نظام الفداء ونظام الخَلق .

لذلك من المفهوم أنّ **كارل بارت** ، بسبب تصوّره المختلف للمقايسة [٦١] ، يقوم بنقد شديد جدًّا لعقيدة آثار الثالوث (*vestigia trinitatis*) . فهو يخشى أن يؤدّي هذا الإجراء إلى إقامة عقيدة الثالوث على أساس كيفيّ انطلاقًا من التصوّر الإنسانيّ للعالم وللذات ، والتخلّي بذلك عن الوحي . فيرى في هذه المحاولة شيئًا عبثيًّا حقًّا يُلهي عن المهمّة الحقيقيّة ، وهي ليست في تمثيل الوحي ، بل في تفسيره ، أي في جعله قابلاً للفهم انطلاقًا من أصله الخاصّ [٦٢] . لا يستطيع اللاهوت

الكاثوليكيّ ، المتمسّك بالمقايسة بين الله والعالم ، أن يأخذ بهذا النقد الجذريّ . والخطر المهدَّد به ليس حجّة في اللاهوت للتخلّي عن شيء ضرورته مُثبَتة ، بل بالحريّ هو حافز إلى معالجته معالجةً صحيحة بدقّة ووعي .

إلاّ أنّ الصحيح في نقد **بارت** هو تذكيرنا بأنّ الإدراك اللاهوتيّ لا يمكن أن يأتي أوّلاً من الخارج ، من مقايسات عالميّة ، بل يجب أن يأتي من الإيمان ، وبأكثر دقّة ، انطلاقًا من الصلة بين الأسرار (*nexus mysteriorum*) والوحدة الداخليّة بين المقولات المتنوّعة في الإيمان [٦٣] . *لذلك فأثر الثالوث الحقيقيّ ليس الإنسان ، بل الإنسان الإله يسوع المسيح* . ولن تصير عقيدة الثالوث مفهومةً حقًّا من الداخل إلاّ انطلاقًا من التدبير الخلاصيّ . وهذا ما يؤدّي بنا إلى مُنطلق عقيدة الثالوث الذي يسود اليوم : وحدة الثالوث الداخليّة والثالوث التدبيريّ .

وحدة الثالوث التدبيريّ والثالوث الداخليّ

بما أنّ الثالوث هو السرّ الإيمانيّ بالمعنى المطلق ، فمنطلق عقيدة الثالوث لا يمكن إلاّ أن تكون في الإيمان . لذلك لا نستطيع الانطلاق لا من الفلسفة الحديثة ، ولا من بعض المقايسات من مجال المخلوقات . وليس بوسع هذه سوى أن يكون لها وظيفة ثانويّة ، مساعدة في سبيل فهم أعمق . يجب أن يكون المنطلق الحقيقيّ للفهم في التدبير الخلاصيّ ذاته . وبهذا المعنى وضع **كارل رانر** المسلّمة الأساسيّة : " **الثالوث التدبيريّ هو الثالوث الداخليّ والعكس بالعكس** " [٦٤] . وكان **كارل بارت** قال بطريقة مشابهة : " **يجب أن لا توضع حقيقة الله في الوحي بين معكوفين مع " فقط " ، كما لو كان ، في مكان ما وراء وحيه حقيقة إلهيّة أخرى . ولكن في الواقع إنّ الحقيقة الإلهيّة التي نلقاها في الوحي هي حقيقته السرمديّة العميقة** " [٦٥] .

بل إنّ واحدًا من الممثّلين الكبار للاّهوت البالاميّ الجديد داخل الأرثوذكسيّة ، **مايندورف** ، قد وصل هو نفسه إلى مثل هذه الأطروحات . هو يقول إنّ كيان الله بالنسبة إلينا هو كيانه في ذاته [٦٦] . ما يقوله إذن **كارل رانر** بصيغة مسلّمة أساسيّة يلقى اليوم موافقةً واسعة في لاهوت مختلف الكنائس . وتستعيد هذه المسلّمة ، في

الوقت عينه ، في صيغة نقديّة مُنقّاة ، نتيجة المناقشة مع **هيجل** و**شلايرماخر** . كان **شلايرماخر** قد لاحظ أن ليس لدينا " **أيّ صيغة لكيان الله في ذاته متميّزة من كيان الله في العالم** " ٦٧ . وتبقى هذه الأطروحة صحيحة وإن استخرج منها **شلايرماخر** نفسه نتائج خاطئة . وقد أصاب **شتاودِنماير** ، ممثّل مدرسة توبنجن ، أكثر من **شلايرماخر** ، إذ استبق هو أيضًا ، في مناقشته مع **هيجل** ، مُسلّمة **رانر** في أطروحته عن " **عدم وجود فرق بين ثالوث الذات وثالوث الوحي** " ٦٨ .

ويمكن *لإثبات هذه المسلّمة الأساسيّة* ، على أثر **كارل رانر** ، ثلاث حُجج :

١- خلاص الإنسان هو ، ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير الله نفسه ، وليس فقط عطيّة مخلوقة متميّزة من الله (*gratia creata*) . لذلك عمل الله بيسوع المسيح في الروح القدس ليس العمل الإلهيّ الخلاصيّ إلاّ إذا كنّا نتعامل مع الله نفسه ، إلاّ إذا كان الله كما هو في ذاته حاضرًا لأجلنا . فالثالوث التدبيريّ إذن يفقد كلّ معناه إذا لم يكن في الوقت عينه الثالوث الداخليّ . وعلاوةً على ذلك تقتضي سِمة وحي المسيح المَعاديّة أن يفيض الله ذاته كلّيًا وبدون استثناء . فبالتالي ، إنّ حدَث المسيح ، بالتدقيق ، هو الذي يحول دون أن يظلّ أيّ جانب أو بقيّة من إله مخفيّ (*Deus absconditus*) " **وراء** " الإلهيّ المنكشف (*Deus revelatus*) . وبالعكس إنّ الله المنكشف هو الله المخفيّ . وسرّ الله الذي لا يُسبَر هو سرّ خلاصنا . لذلك يبدأ الاعتراف بالإيمان ، المسمّى باعتراف **أثناسيوس** ، والذي يتضمّن العقيدة الثالوثيّة تبسُّطًا بالقول : كلّ مَن أراد أن يخلص عليه قبل كلّ شيء أن يوقن بصحّة ٦٩ ...

٢- هناك على الأقلّ حالة حُدّد فيها تماهي الثالوث التدبيريّ والثالوث الداخليّ عقيدةً إيمانيّة : تجسّد الكلمة والاتّحاد الأقنوميّ . فبمعزل عن الرأي المدرسيّ غير المثبَت والخاطئ ، أنّ كلّ واحد من الأقانيم الإلهيّة الثلاثة كان بإمكانه أن يتجسّد ، إذا نظرنا إلى الأمر بحدّ ذاته ، يجب علينا قبول أنّه ، في يسوع المسيح ، ليس الله على العموم ، بل الأقنوم الإلهيّ الثاني ، الكلمة ، هو مَن تجسّد . وذلك بحيث إنّه يسكن ليس فقط في الإنسان يسوع ، بل هو الأقنوم الذي فيه تقوم بشريّة يسوع ،

بحيث إنّ بشريّة يسوع ليست فقط مجرّد خِلْعة خارجيّة ، بل الرمز الحقيقيّ للكلمة [٧٠] . ففي الإنسان يسوع المسيح إذن ، الذي يتكلّم ويعمل هو ابن الله نفسه . لذلك ، في حالة التجسّد ، لا يمكن التمييز بطريقة ملائمة بين إرسال الكلمة الزمنيّ إلى العالم وانبثاقه الأبديّ من الآب . هنا الثالوث الداخليّ والثالوث التدبيريّ يؤلّفان وحدة .

٣- يقوم الخلاص الذي جلبه لنا ابن الله في أنّنا نصير أبناء وبنات الله ، في الروح القدس ، أي في أنّ إفاضة الآب ذاته العائدة بالطبيعة إلى ابن الله السرمديّ تُمنَح لنا بالنعمة في الروح القدس . أجل ، لقد اعترض اللاهوتيّون المدرسيّون ، ما خلا بعض الاستثناءات ، على إمكانيّة القول ، كما يوحي بذلك الكتاب المقدّس ، بسُكنى الروح القدس في المسيحيّين . فبحسب معظم المدرسيّين ، إنّ المقصود بسُكنى الله على العموم ، وبذلك الأقانيم الثلاثة كلّها ، فهي بالتالي منسوبة فقط إلى الروح القدس . ومع ذلك تقوم في وجه الأطروحة ليس فقط اعتراضات كتابيّة ، بل أيضًا اعتراضات تنظيريّة [٧١] . لذلك باستطاعتنا الانطلاق هنا من واقع أنّ النعمة هي إفاضة الله الحرّة لذاته في الروح القدس . و الروح القدس هو ، بالتدقيق ، حسب المنقول من العقيدة الأوغسطينيّة في الثالوث ، العطيّة المَعاديّة ذاتها ، التي فيها يفيض الله ذاته . ولذلك يمكننا القول إنّ الثالوث التدبيريّ والثالوث الداخليّ يؤلّفان ، مرّةً أخرى ، وحدة ، في نزول الروح الذي ينهي التدبير الخلاصيّ .

كانت المُسلّمة القائمة على هذه الأساليب الثلاثة ، عند **رانر** ، تهدف في الأصل إلى التغلّب على غياب وظيفة للثالوث الداخليّ ، وإعادة وصله بتاريخ الخلاص ، لجعله أقرب إلى الفهم في الإيمان . والمُسلّمة بهذا المعنى صحيحة وشرعيّة ، بل ضروريّة .

ومع ذلك فتماهي الثالوث الداخليّ والثالوث التدبيريّ ، كما يتمّ في هذه المُسلّمة ، لا يخلو من الالتباس ويُعرّض لأخطاء في التفسير . فسيكون من الخطإ بلا ريب ، إذا حُرم الثالوث الخلاصيّ ، بهذا التماهي ، من حقيقته التاريخيّة الخاصّة ، ولم يعُد يُفهَم إلاّ كأنّه ظهور موقّت للثالوث الداخليّ السرمديّ ، وإذا لم نُحمَل على محمل الجدّ ، مثلاً ، هذه الحقيقة أنّ الأقنوم الثاني الإلهيّ ، بالتجسّد ، يوجد في

التاريخ بطريقة جديدة ، وإذا ، بالتالي ، لم يعُد هناك تمييز بين الولادة السرمديّة من الآب والإرسال الزمنيّ إلى العالم ، مهما كان بينهما من صلة داخليّة . صحيح أنّ ما يترصّدنا اليوم هو بالأحرى الخطأ المناقض ، كما لو كان الثالوث السرمديّ ، بهذا التماهي ، يذوب في الثالوث التدبيريّ ، كما لو كان الثالوث السرمديّ يمكن أن يقوم فقط في التاريخ وفي خلال التاريخ . وهذه التمييزات بين الأقانيم الثلاثة ، إذا نُظر إليها من الأبديّة تكون بالأكثر شكليّة ولا تصير حقيقيّة إلاّ في التاريخ [٧٢] . وأخيرًا يكون هناك خطأ كلّيّ إذا استُعملت المُسلَّمة ذريعةً للعمل قليلاً أو كثيرًا على تنحية عقيدة الثالوث الداخليّ والاقتصار على الثالوث الخلاصيّ [٧٣] . ولكنّ الثالوث الخلاصيّ ، في هذه الحالة ، يفقد هو أيضًا كلّ معنى وكلّ مدلول . إذ ليس له من معنى إلاّ إذا كان الله ، في تاريخ الخلاص ، هو من هو منذ الأزل ، وبدقّة أكثر ، إذا كان الله ، في تاريخ الخلاص ، لا يظهر فقط كآب وابن وروح ، بل كان ذلك منذ الأزل .

إذا أُريد لِمسلّمة التماهي بين الثالوث الداخليّ والثالوث التدبيريّ أن تؤدّي إلى تركيز لا إلى تدمير الثالوث الداخليّ ، فيجب ألاّ يُفهَم هذا التماهي بمعنى صيغة حشويّة : ا = ا . في هذه المُسلَّمة ينبغي ألاّ تُفهَم لفظة " **هو** " بمعنى التماهي ، بل الوجود التاريخيّ ، الذي لا يمكن إقامة البرهان عليه ، والحرّ والمجّانيّ ، للثالوث الداخليّ في الثالوث التدبيريّ . فبوسعنا إذن أن نغيّر هكذا مسلّمة **رانر** : *في إفاضة الذات الخلاصيّة ، إفاضة الذات داخل الثالوث حاضرة بطريقة جديدة في العالم* : بأقوال وإشارات وأفعال تاريخيّة ، وأخيرًا في وجه الإنسان يسوع الناصريّ . والمقصود إذن أن تُصان ، إزاء الثالوث الداخليّ ، سِمة الحرّيّة والمجّانيّة والتجرّد من الذات ، التي للثالوث التدبيريّ ، وإعطاء السرّ الإلهيّ الداخليّ حقّه في (وليس وراء) كشف ذاته [٧٤] .

إبراز سِمة الحرّيّة والمجّانيّة والتجرّد من الذات في الثالوث التدبيريّ يعني ، في الوقت عينه ، السِّمة السلبيّة (apophatique) ، أي العصيّة على التسمية والفهم ، التي للثالوث الداخليّ . فهو ويبقى في (وليس وراء) الثالوث التدبيريّ سرًّا بالمعنى الحصريّ . وهذا يعني أنّه لا يمكن استنتاج الثالوث الداخليّ من الثالوث التدبيريّ

بنوع من الاستكمال . وفي كلّ حال لم تكن تلك هي الطريقة التي اتّبعتها الكنيسة الأولى في التطوّر الاعترافيّ والعَقَديّ في عقيدة الثالوث . كان منطلقها بالحريّ ، كما أظهرنا ذلك ، الاعتراف الإيمانيّ في المعموديّة الذي يتفرّع من الأمر بالتعميد من قِبَل الربّ القائم من بين الأموات [٧٥] . فمعرفة السرّ الثالوثيّ مرتبطة إذن بكلام الوحي وليس بالاستدلال العقليّ . وهذا الوحي الكلاميّ هو بدوره تفسير الحدث الخلاصيّ بيسوع المسيح في الروح القدس .

نصل إذّاك إلى هذا الاستنتاج : إنّ الكشف عن سرّ الثالوث في الله ، ككلّ الكشف ، لا يتمّ لا بالكلام وحده ، ولا بالأفعال الخلاصيّة وحدها ، بل في اقتران القول بالفعل . إنّ الاعتراف الثالوثيّ في المعموديّة والمجدلة الافخارستيّة يبغيان تفسير حقيقة الخلاص الثالوثيّ الحاضرة بفعل المعموديّة والإفخارستيّا ، كذلك ، بالعكس ، هذه الحقيقة الخلاصيّة تثبّت الوحي ككلام حيّ ومنشئ للتاريخ [٧٦] . لذلك ليست وحدة الثالوث الداخليّ والثالوث التدبيريّ ، التي يجب فهمها في إطار تاريخ الوحي ، مُسلَّمة يمكن أن يُستنتَج منها الثالوث الداخليّ ، أو يمكن بمساعدتها المُضيّ إلى قَصْر هذا على الثالوث الخلاصيّ . إنّ هذه المُسلَّمة تفترض من قَبل معرفة الثالوث الداخليّ الذي تبغي تفسيره موضوعيًّا وواقعيًّا .

٢- المفاهيم الأساسيّة للعقيدة الثالوثيّة

المفاهيم الأساسيّة المدرسيّة

إنّ عقيدة الثالوث ، كما نجدها في كتب العقيدة ، تبدأ بالثالوث الداخليّ ، وبدقّة أكثر ، بالانبثاقات الأبديّة ، للابن من الآب ، وللروح من الآب والابن . وهي لا تتناول إلاّ في النهاية رسالة الابن والروح الخلاصيّة في العالم . فالعقيدة في الكتب تتبع إذن النظام الكيانيّ ، الذي تسبق فيه الانبثاقات الأبديّة الرسالات وتكون لها أساسًا . أمّا إذا أخذنا بالمقابل بنظام المعرفة ، فعلينا الانطلاق من الرسالات الخلاصيّة ، وكشفها في الكلام ، لنعرف أنّ الانبثاقات الأبديّة هي لها كالأساس

والفرضيّة السابقة . سنتّبع هنا هذه الطريقة الثانية ، لأنّها تبدو لنا أكثر ملاءمة لمعرفتنا ، التي تنطلق دومًا من الاختبار ، ولأنّها تبدو لنا الأنسب إذا اعتمدنا الشهادة الكتابيّة [٧٧] .

لا بدّ من أن يكون المنطَلَق والتصنيف الأساسيّ لعقيدة ثالوثيّة قائمة على التدبير الخلاصيّ ، هو المفهوم الذي لا يوجد ، في عقيدة الثالوث التقليديّة ، إلاّ في الختام : مفهوم *الرسالة* . فالكتاب المقدّس يثبت لنا إرسال الآب للابن (غلاطية ٤: ٤؛ يوحنّا ٣: ١٧؛ ٥: ٢٣؛ ٦: ٥٧؛ ١٧: ١٨) ، وإرسال الآب للروح (غلاطية ٤: ٦؛ يوحنّا ١٤: ١٦و ٢٦) والابن للروح (لوقا ٢٤: ٤٩؛ يوحنّا ١٥: ٢٦؛ ١٦: ٧) . وبينما تتحقّق رسالة الابن بالتجسّد بشكل منظور ، تبقى رسالة الروح في سكناه في قلوب المؤمنين (كورنثس الأولى ٣: ١٦، ٦ ،١٩؛ روما ٥: ٥؛ ٨: ١١) غير منظورة ، وإن لم تكن قصيّة تمامًا عن الاختبار . ووثائق السلطة التعليميّة تعرف كذلك مفهوم الرسالة [٧٨] . ويشمل مفهوم الرسالة أوانين [٧٩] ، نقدّمهما ، طبقًا لمنطَلَقنا الخلاصيّ ، بترتيب معكوس : ١- الرسالة غايتها حضور الابن والروح في العالم وفي التاريخ . والمقصود هنا ، بالنسبة إلى حضور الله الشامل الكلّ بحُكم طبيعته ، حضور بشكل جديد ، حرّ وشخصيّ . ٢- الرسالة لها افتراضيّة سابقة وأصل في تعلّق الابن السرمديّ بالآب ، والروح بالآب والابن . فالابن ينبثق أبديًا من الآب ، والروح ينبثق أبديًّا من الآب والابن . والرسالة الزمنيّة تفترض بالتالي من قَبْل الانبثاق الأبديّ ، وتضيف إليه مع ذلك شكلاً جديدًا ، تاريخيًّا بحضور في العالم المخلوق [٨٠] . فيمكن تسميته ، لهذا السبب ، نسخةً أو توسيعًا ، بل امتدادًا للانبثاق السرمديّ [٨١] .

وعليه يؤدّي مفهوم الرسالة إلى مفهوم الانبثاقات داخل الثالوث للابن من الآب ، وللروح من الآب والابن ، أو مبدئيًّا (*principaliter*) من الآب ، وبفعل عطيّة الآب ، من الابن أيضًا [٨٢] . يقتصر الكتاب المقدّس على ذكر هذه الانبثاقات . إذ عندما يتكلّم الكتاب المقدّس على انبثاق الابن من الآب (الفولغاتا) : (*ex Deo processi*) (يوحنّا ٨: ٤٢) وعلى انبثاق الروح من الآب (الفولغاتا) : (*qui*

a Patre procedit) (يوحنّا ١٥: ٢٦) ، فهي تقصد مباشرة الانبثاق الزمنيّ ، إذن الرسالة . ولا تعني بذلك الانبثاق السرمديّ أيضًا إلاّ بطريقة غير مباشرة ، وبوجهٍ ما ، كشرط لاهوتيّ متعال ضروريّ لإمكانيّة الانبثاق الزمنيّ . الانبثاق السرمديّ يعني علاقة علّة سرمديّة . وللتدقيق أكثر في مفهوم الانبثاق لا بدّ من التمييز بين انبثاق إلى الخارج ، الذي فيه ما أو مَن ينبثق يخرج من مصدره ويتجاوزه (*processio ad extra* أو *processio transiens*) ، وانبثاق يبقى فيه ما أو مَن ينبثق في مصدره (*processio ad intra* أو *processio immanens*) [٨٣] . الصيغة الأولى هي انبثاق المخلوقات من الله . الصيغة الثانية هي انبثاق الابن من الآب ، والروح من الآب والابن . إذ لا يمكن هنا ، بسبب وحدة وبساطة ولاإنقساميّة الذات الإلهيّة ، إلاّ أن يكون المقصود هو الانبثاق الداخليّ (*processio immanens*) . وللسبب عينه يجب ألاّ تُفهَم الانبثاقات الداخليّة في الله كحركات مكانيّة أو زمنيّة ، إنّها بالعكس " **أساس النظام والوجود والحياة في الله** " . إنّها أحداث الحياة وحركاتها في الله . ولا يتحقّق فيها ، على سبيل المثال ، انبساط لله تدريجيّ انطلاقًا من لُجَج وأعماق ذاته الغامضة نحو ضياء معرفة واضحة للذات . ليس في الله تعاقب زمنيّ ، بل فقط تأوين أبديّ وحيد (*actus purus*) لقوّة عصيّة على القياس ، ولملء حياة لا ينضب ، ومع ذلك لحميميّة وسلام عميق [٨٤] .

حاول التقليد ، ارتباطًا بالكتاب المقدّس ، أن يصف بدقّة أكبر أيضًا الانبثاقين في الله [٨٥] . فوصف انبثاق الابن بأنّه ولادة ، وانبثاق الروح ، اتّباعًا ليوحنّا ١٥: ٢٦ ، كانبثاق بالمعنى الحصريّ . واعتمادًا على المعنى الأصليّ للروح ، أي ريح ، نفَس ، نفحة ، جاء الكلام أيضًا في اللاهوت التقليديّ في شأن انبثاق الروح بأنّه نفخ (*spiratio*) . وبينما مفهوم الولادة يسير الإدراك مباشرةً ، هناك شيء من الارتباك في التعبير عن تسمية خاصّة بانبثاق الروح . ولم تُستبعَد هذه الفاقة في التصوّر إلاّ ظاهريًّا في اللاهوت الشرقيّ . وذلك لأنّ هذا يجهل المفهوم العامّ " **للانبثاقات** " داخل الثالوث ، فلذلك يَستطيع أن يحتفظ بمفهوم الانبثاق للروح [٨٦] . ولكنّنا نبحث عبثًا في اللاهوت الشرقيّ أيضًا عن شرح أدقّ لهذا المفهوم . المحاولة الوحيدة ، على

ما أعلم ، موجودة عند **ألبرتوس الكبير** [٨٧] الذي يعيد إليه **شيبن** [٨٨] . وبحسب ذلك يعني الانبثاق ذهابًا انخطافيًّا إلى ما هو أبعد من الذات ، وتجاوزًا للذات ، وخروجًا من الذات تتميّز به المحبّة . فكما يشبَّه انبثاق الابن الداخليّ ، وولادته ، بمجرى الكلمة الداخليّة في فعل المعرفة ، يشبَّه انبثاق الروح ، ونفخه ، بالكينونة خارج الذات ، التي للمحبّة . وعليه فالابن هو كلمة الله وحكمته ، والروح هو المحبّة ورباط المحبّة بين الآب والابن [٨٩] .

الانبثاقات الإلهيّة الداخليّة هي ، من جهتها ، أساس *العلاقات الإلهيّة الداخليّة* . والمقصود بالعلاقات واقع الارتباط بآخر [٩٠] . فيتضمّن إذن مفهوم العلاقة مُنطلقًا (طرفًا أوّلاً) (*terminus a quo*) ومنتهى (طرفًا ثانيًا) (*terminus ad quem*) وأساسًا للعلاقة . بين المُنطلق والمنتهى معارضة نسبيّة . ومن الانبثاقَين تنتج أربع علائق من هذا النوع :

- علاقة الآب بالابن : ولادة فاعلة (*generare*) أو أبوّة .
- علاقة الابن بالآب : ولادة مفعولة (*generari*) أو بنوّة .
- علاقة الآب والابن بالروح : نفخ فاعل (*spirare*) .
- علاقة الروح بالآب والابن : نفخ مفعول (*spirari*) .

ثلاث من هذه العلائق متميّزة حقيقةً : الأبوّة والبنوّة والنفخ المفعول . وبالمقابل يتماهى النفخ الفاعل مع الأبوّة والبنوّة ويشترك فيه الآب والابن . بينما النفخ المفعول ، بالمقابل ، هو متميّز حقيقة من الاثنتين . وهذا يعني أنّه بسبب الانبثاقَين هناك في الله ثلاث معارضات نسبيّة متميّزة حقيقة إحداهما من الأخريين . إنّها النموذج والمبدأ الأوّل للجماعة وللمجتمع الحواريّ والعِلاقيّ بين الآب والابن والروح في تاريخ الخلاص .

ذاك كان الحدْس العبقريّ لآباء القرن الرابع والقرن الخامس ، الذي كان **أثناسيوس** [٩١] في أساسه ، وطوّره في الشرق خصوصًا **غريغوريوس النزينزيّ** [٩٢] ، وفي الغرب بأكثر وضوح أيضًا **أوغسطينوس** [٩٣] ، أنّ الأبوّة والبنوّة والنفخ هي حقائق نسبيّة ، بحيث إنّ التمايزات في الله لا تعني الذات الإلهيّة الواحدة ، بل العلائق

الإلهيّة الداخليّة . وهذا الحَدْس استعادته في ما بعد السلطة التعليميّة الكنسيّة [٩٤] . وقد أدّى إلى القاعدة الثالوثيّة الأساسيّة : في الله كلّ الأشياء واحد ، حيث لا تحول دون ذلك معارضة العلاقة (*In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*) [٩٥] .

ب- إثبات أنّ التمايزات في الله تمثّل علائق له أهمّيّة أساسيّة ، لأنّه يفجّر فكرًا جوهريًّا أحاديّ الجانب . فليس الجوهر القائم في ذاته ، الكيان-بقرب-الذات ، ما هو الحقيقة القصوى ، بل الكيان- بالآخر ، والكيان-لأجل الآخر . في عالم المخلوقات ، يفترض الكيان العِلاقيّ الوجود السابق للكيان الجوهريّ . والكيان العِلاقيّ هو أساسيّ فقط لتحقيق كائن تحقيقًا تامًّا ، ولكنّه لا يستنفذ كلّ حقيقته . الإنسان هو هو ، ويبقى إنسانًا ، حتّى وإن اعتصم بأنانيّته من كلّ علاقة بالآخر . يجب ألاّ يُعتبَر كائنًا عِلاقيًّا حصرًا ، لا معنى له ولا قيمة إلاّ بمقدار ما يكون للآخرين وللكلّ : فالإنسان له قيمة وكرامة في ذاته . في الله ، بالمقابل ، يستحيل وجود تمايزات من هذا النوع بين الذات والعلاقة ، بسبب بساطة طبيعته وكمالها . الذات والعلاقة عنده هما متماهيان . الله علاقة ويوجد فقط في علائق داخل الثالوث . فهو كلّيًّا محبّة تسلّم ذاتها وتبذل ذاتها بكلّيّتها . ويفترض من قِبَل هذا الكائن العِلاقيّ المتماهي مع الذات الإلهيّة علائق حقيقية متميّزة في ما بينها . وبهذا المعنى لا يوجد بين الذات الإلهيّة الواحدة والعلائق تميّز بسيط بالفكر (*distinctio rationis*) ، بل تميّز له أساس في الواقع (*fundamentum in re, distinctio virtualis*) ، إذ إنّ العلاقة موجّهة نحو حَدّ هو متميّز حقيقة من الذات [٩٦] . فالتميّزات المؤسّسة على العلائق تعبّر بالتالي مرّةً أخرى عن سِمة الخروج من الذات في المحبّة الإلهيّة .

إنّ العلائق الثلاث المتعارضة في الله : الأبوّة والبنوّة والنفح السلبيّ ، هي التعبير المجرّد للدلالة على *الأقانيم الإلهيّة الثلاثة* . يُقصد بالأقنوم (الشخص) (hypostase) [٩٧] ، بمعنى الكنيسة القديمة والمدرسيّين ، مَن يُنسب إليه أخيرًا كلّ كيان وكلّ فعل (*principium quod*) . أمّا الطبيعة ، فهي بالمقابل ما به (*principium quo*) يوجد الشخص أو الأقنوم ويفعل . من خصائص الشخص

أو الأقنوم أن يكون حقيقةً عصيّة على التحوّل أو الصيرورة إلى غيرها . وبهذا المعنى هو وحدة متميّزة من أيٍّ غيرها : هذه وتلك . لذلك كان التحديد المدرسيّ للأقنوم (الشخص) : هو جوهر فرد لطبيعة عاقلة (*persona est naturae rationalis individua substantia*) [٩٨] . الضعف في هذا التحديد الذي نجده عند **بويتيوس** هو في أنّه يبدو جاعلاً الشخصيّة كالفرديّة . ولكنّ الفرديّة هي من تحديد الطبيعة لا من تحديد صاحبها . إنّها سِمة طبيعيّة للشخص وليست الشخص نفسه . في الواقع كان **بويتيوس** يعني بالفرديّة اللاصيرورة للغير ، تقوم مباشرةً على اللاإنقسام وعلى وحدة نهائيّة [٩٩] . وقد أبرز هذا الوجه على الخصوص **ريشار دي سان فكتور** في تحديده للشخص : وجود لطبيعة عاقلة عصيّ على الصيرورة لآخر : (*naturae rationalis incommunicabilis existentia*) [١٠٠] . **وتوما الأكوينيّ** يقصد في العمق الشيء ذاته عندما يستبدل مفهوم الجوهر (*substantia*) القريب من الطبيعة بـِ *subsistentia* : ما يحمل الطبيعة أو الجوهر ، أي مَن يُنسب إليه [١٠١] . ولا يخلو هذا التوضيح الدقيق للمفهوم من الأهمّيّة بالنسبة إلى عقيدة الثالوث . إذ القول بثلاثة جواهر يمكن أن يفهم بسهولة كأنّه تثليث آلهة . أمّا إذا تكلّمنا بالعكس على مَن يحمل الجوهر (*subsistentia*) نعني بذلك أنّ الطبيعة أو الجوهر الإلهيّ ، الواحد بالعدد ، " **يحوزه** " ثلاثة ، وأنّه موجود بثلاثة أشكال من القيام مختلفة نسبيًّا .

ما هو إذن قوام الوحدة الأخيرة ، الممتنعة الصيرورة لآخر ، وهي مع ذلك أساس التمييز في الله ؟ إنّه ،كما أسلفنا القول ، في العلائق . لذلك تحديد الأقانيم الإلهيّة الذي يعطيه **توما** هو الآتي : الأقانيم الإلهيّة هي علائق تقوم بذاتها (les personnes divines sont des relations subsistantes) [١٠٢] . وقد استعاد المصلحون ، هم أيضًا ، في العمق ، هذه العقيدة . وهي تتمثّل في أيامنا **بكارل بارت** [١٠٣] ، على سبيل المثال . بالتفصيل ، يمكن أن يُفهَم هذا التحديد للأقانيم الإلهيّة ، بأنّها علائق قائمة بذاتها ، على وجهين : أن تكون العلاقة أساسًا للقيام بالذات ، وهذه هي الحال عند **أنسلموس الكنتربوريّ** [١٠٤] . وفي هذا التصوّر

يتقدّم النهج المجرّد المنطلق من الطبيعة على النهج الحسّيّ الخلاصيّ . وصحيح أنّنا عندئذٍ لا نكون بعيدين جدًّا عن الشكليّة ، إذ لا تبدو الأقانيم في هذا التصوّر أكثر من أشكال قائمة بذاتها لطبيعة واحدة . ولكن يمكن أيضًا أن تكون الأقانيم أساسًا للعلائق . ويجب ألاّ يُفهم ذلك بمعنى أنّ الأقانيم سابقة للعلائق بالزمن . هذا مستحيل لسبب بسيط ، أنّ الأقانيم تسبق منطقيًّا العلائق . وهذا هو تفسير القدّيس **توما** [١٠٥] . وهو يقترب بذلك كثيرًا من التصوّر الشرقيّ الذي لا ينطلق من الذات الواحدة ، بل من الأقانيم ، والذي هو بذلك أقرب إلى الطريقة الحسّيّة الخلاصيّة في فكر الكتاب المقدّس وتعبيره .

تتميّز الأقانيم بخواصّ تَسِمُها ، ومميّزات (*ὑποστατικά, ἰδιώματα* ; *proprietates personales*) [١٠٦] . وتتماهى موضوعيًّا مع المميّزات المفاهيم (*γνωρίσματα*, notions) ودلالات المعرفة وتمييز الأقانيم الإلهيّة . ومن الخصائص الشخصيّة هذه أي التي تميّز الأقانيم : الأبوّة والبنوّة ، والنفخ المنفعل . والفارق بين العقيدة الشرقيّة والعقيدة اللاتينيّة يظهر في مفهوم غياب الأصل (*ἀγεννησία, innascibilitas*) كخاصيّة للآب [١٠٧] . وبما أنّ الشرق ينطلق من الآب كمبدإ لا مبدأ له ، وكمصدر للثالوث ، فهو يرى في غياب الأصل خاصيّةً حاسمة للآب . أمّا التيّار الأعظم في التقليد اللاتينيّ الغربيّ ، فيرى ، بالعكس ، في غياب الأصل خاصيّة للآب ، ولكنّها لا تكوّن شخصيّته . وهذا مرتبط بعادة الغربيّين أن يعتبروا أنّ العلائق هي التي تكوّن الأشخاص وتميّزها . إلاّ أنّ المدلول المباشر لغياب الأصل هو نفي تبعيّة علاقيّة ، ولذلك لا يمكن أن يكون خاصيّة مكوِّنة للشخص . أمّا الشرق ، فيرى بالمقابل أنّه مُنطلق لمُجمل العقيدة الثالوثيّة . وما يُعبّر عنه فيه موضوعيًّا هو أنّ الله في محبّته هو مبدأ خالص ، وأنّه لا يقبل من أحد أو شيء ، وأنّه عطيّة خالصة ومجّانيّة خالصة .

يجب التفريق بين الخواص (propriétés) والتخصيصات (appropriations) التي تتعلّق بالصفات أو الأنشطة التي تعود إلى الأقانيم الثلاثة بحكم جوهرها الواحد ، ولكن يمكن أن تنسب إلى أقنوم خاصّ ، وذلك لأنّه يوجد بين هذه الخواصّ وهذا

الأقنوم بعض التقارب [١٠٨] . وعليه يمكن نسبة القدرة إلى الآب ، والحكمة إلى الابن ، والمحبّة إلى الروح . والقصد من هذه التخصيصات أن تجعل الخواصّ والفوارق الشخصيّة في الله مرئيّة .

هنا نصطدم باعتراض منطقيّ خطير . أوّلا تقصي الوحدة والبساطة المطلقة في الله العدد والترقيم ؟ فالأعداد لا معنى لها إلاّ في المجال الكمّيّ . وليس هناك من تعداد في مجال الروح الخالص ، وبالتالي في المجال الإلهيّ : " **الله هو أبعد من العدد ، على الإطلاق** " ، يقول **باسيليوس** [١٠٩] . وبما أنّ الله لا يحدّده العدد ، وليس هو ثلاثة – **أوغسطينوس** – فلا يمكن جمع الأقانيم الثلاثة . والله ليس أكبر من كلّ واحد من الأقانيم [١١٠] . وبهذا المعنى يجب القول مع مجمع طليطلة (٦٧٥) " **إنّ الثالوث لا ينسحب من العدد ولا يحبسه العدد** " (*nec recedit a numero, nec capitur numero*) [١١١] . والسؤال المطروح هو هل وبأيّ مقدار يكون للكلام على الأقانيم الثلاثة ، منطقيًّا ، معنى . ينتج من مجرّد طرح هذه المشكلة أنّه ، في مجال الروح ، وخصوصًا في المجال الإلهيّ ، لا تُطبّق الأعداد إلاّ بالمقايسة . وليس لها من معنى إلاّ بمقدار ما نفكّر في أساس ومدلول الترقيم والأعداد : الوحدة كتحديد متعال للكيان ، لا تضيف شيئًا إلى الكيان سوى نفي إمكانيّة تقسيمه . هذه الوحدة هي لكلّ كائن ، مع الاختلاف بحسب درجة كيانه . وهي للشخص بوجه بارز . والشخص هو فرد بمعنى اللاإنقسام النهائيّ ، وبالتالي استحالة إعطاء الذات . والكلام على الأقانيم الثلاثة في الله يعني موضوعيًّا إذن : الآب والابن والروح هم ، كلّ واحد منهم ، وحدة نهائيّة غير منقسمة وغير قابلة للانقسام بهذا الشكل [١١٢] .

هذا الاستعمال بمجرّد المقايسة للعدد ثلاثة يستتبع أنّ مفهوم الأقنوم لا ينطبق على الأقانيم الثلاثة كمفهوم عامّ [١١٣] . وما يعنيه هنا الأقنوم في كلّ حالة لا يمكن استنتاجه من مفهوم عامّ للشخص مُفترض من قبل . المطلوب بالحريّ ، كما يقول **هيلاريوس** ، ليس تحديد معنى الشيء انطلاقًا من المقولة ، بل بالعكس فهم المقولة انطلاقًا من الشيء [١١٤] . ويجب إظهار ذلك أيضًا من جهة الشيء . فليست الوحدة فقط هي الأكبر في الله ممّا هي في المجال المحدود ، وإنّما التمايز أيضًا . وبكلام

آخر : يمكن ويجب أن يكون الله التنوّع غير المحدود ، لا بالرغم من أنّه الوحدة غير القابلة للتقسيم على الإطلاق ، بل لأنّه كذلك . ولهذا السبب بالضبط يفسح في المجال لتميّزات شخصيّة ، يحقّقها كلّ مرّة نمط القيام بالذات الذي توجد فيه الطبيعة الإلهيّة الوحيدة في تنوّع غير محدود .

تؤدّي جميع المفاهيم الثالوثيّة إلى مفهوم أخير أساسيّ يختصر كلّ شيء : وجود الأقانيم الإلهيّة ، الواحد في الآخر ، وتداخلها المتبادل (périchorèse trinitaire) [١١٥] . ولهذا أساس في الكتاب المقدّس : " **أنا والآب واحد** " (يوحنّا ١٠: ٣٠؛ راجع ١٤: ٩...؛ ١٧: ٢١) . وجود الواحد في الآخر هذا ، وهذا التداخل المتبادل ، يَشهد لهما التقليد من زمن باكر جدًّا [١١٦] . وصيغة **هيلاريوس** عن علاقة الآب بالابن صارت مدرسيّة : " **آخَر انطلاقًا من آخَر والاثنان واحد ، وليس الاثنان واحدًا فقط ، بل آخَر في آخَر ، لأنّه لا شيء آخَر في الاثنين** " [١١٧] . " **الله في الله لأنّه إله من إله** " [١١٨] . يقول **أوغسطينوس** : الثالوث " **لا يمتزج بالاختلاط ، وإن كان كلّ واحد بمفرده ، في ذاته الخاصّة وبالنسبة إلى الآخرين ، موجودًا كلّيًّا في كلّ واحد من الآخرين ، الذي من ناحيته يمثّل من جديد كلاً ، سواء أُوجد كلّ واحد في الاثنين أم وُجد الاثنان في كلّ واحد ، وهكذا الكلّ في الكلّ** " [١١٩] . ويصف مجمع فلورنسا ، اعتمادًا على **فولجنتيوس دي روسْبه** [١٢٠] ، وجود الواحد في الآخر هذا بقوله : " **بسبب هذه الوحدة ، الآب هو كلّيًّا في الابن ، وكلّيًّا في الروح القدس . والابن هو كلّيًّا في الآب ، وكلّيًّا في الروح القدس . والروح القدس هو كلّيًا في الآب ، وكلّيًّا في الابن** " [١٢١] .

وُجد مفهوم التداخل (périchorèse) أوّلاً عند **غريغوريوس النزينزيّ** ، للدلالة ، والحقّ يقال ، على العلاقة بين الطبيعتين في المسيح [١٢٢] . أمّا في ما يعود إلى علاقة الأقانيم الثالوثيّة ، فالمفهوم يظهر لأوّل مرّة عند **يوحنّا الدمشقيّ** [١٢٣] . ومفهوم التداخل (*périchorèse*) اليونانيّ تُرجم إلى اللاتينيّة أوّلاً بلفظة *circumsessio* (هكذا عند **بونافنتورا**) ، وابتداءً من القرن الثالث عشر نجد أيضًا *circuminsessio* (هكذا عند **توما الأكوينيّ**) . فإذا دلّ المعنى الأوّل بالحريّ على تداخل ديناميّ

متبادل ، فالمعنى الثاني يدلّ على وجود ساكن ، ثابت ، للواحد في الآخر . وفي هاتين الترجمتين المختلفتين يَظهر أيضًا من جديد التباين بين التصوّر اليونانيّ والتصوّر اللاتينيّ للثالوث ، كما بين المنازع اللاتينيّة المختلفة . فاليونانيّون ينطلقون من الأقنوم ويفهمون التداخل كأنّه تداخل نشيط . والتداخل هو بوجهٍ ما الصلة التي تكوّن وحدة الأقنوم . أمّا اللاهوتيّون اللاتينيّون ، بالعكس ، فغالبًا ما ينطلقون من وحدة الجوهر ، ويفهمون التداخل بالحريّ كوجود شخص في شخص بسبب الجوهر الواحد . وهنا ليس التداخل حركة ، بل هو الراحة في الله . وحاول **توما الأكوينيّ** هنا أيضًا الجمع بين الاثنين : فأقام التداخل على أساس الجوهر الواحد كما على أساس العلائق وروابط الأصل [١٢٤] .

لعقيدة التداخل أهمّيّة كبرى في العمل الرعائيّ كما في التنظير . فهي ، رعائيًّا ، تقصي تثليث الآلهة كالشكليّة . فالأقانيم الثلاثة هي – باستعارة عبارة مسيحانيّة – " **بدون اختلاط وبغير انقسام** " [١٢٥] . وعلى الصعيد التنظيريّ ينتج من وحدة الثالوث بالتداخل نموذج وحدة بين يسوع المسيح والبشر (يوحنّا ١٤: ٢٠؛ ١٧: ٢٣) ، وبين البشر بعضهم مع بعض (يوحنّا ١٧: ٢١) كما بين الله والبشر . وباستطاعتنا صياغة هذه المسلّمة : في الوحدة ، كما أسّسها يسوع المسيح ، الوحدة والاستقلاليّة لا تنميان متعارضتين ، بل باتّجاه واحد . وكلّما كبرت الوحدة كبرت أيضًا الاستقلاليّة ، وبالعكس لا تتحقّق الاستقلاليّة إلاّ بوحدة المحبّة وفيها . والوحدة مع الله التي أقامها يسوع المسيح لا تبتلع الإنسان إذن ، ولا تُزيله ، بل تتضمّن تمييزًا مستمرًّا ، وتكون بالتالي أساسًا لاستقلاليّة حقيقيّة وحرّيّة [١٢٦] . إنّ صوفيّة الوحدة بين الله والإنسان ، كما بين البشر والمسيحيّين بعضهم مع بعض ، هي ، في المسيحيّة ، صوفيّة التلاقي والمحبّة والمشاركة مع الله ، التي تحصل بالتلاقي والمحبّة والمشاركة البشريّة ، والتي تشعّ ، من بعد ، صداقة وجماعة بشريّة وتتحقّق فيها . وعليه يظهر بوضوح هنا أيضًا أنّ السرّ الثالوثيّ هو الأساس الأعمق والمعنى الأخير لسرّ الشخص البشريّ واكتماله في المحبّة .

الكلام على ثلاثة أقانيم

عندما وُضعت في القرن الرابع قواعد عقيدة الثالوث الكنسيّة ومفهوميّتها ، بقيت لأكثر من ألف سنة ، باستثناء بعض المناقشات في القرن الثاني عشر ، مِلكًا لا جدال فيه لجميع الكنائس ، لا في الشرق والغرب فحسب ، بل أيضًا بين كنائس الإصلاح والكنيسة الكاثوليكيّة . ولم تظهر تيّارات معاكسة للثالوث إلاّ في العصر الحديث : السوسينيّون والأرمينيّون كانوا في البداية ، والعقلانيّون في القرن الثامن عشر بلغوا الذروة ، وخلّفوا آثارًا جليّة في لاهوت " **الأنوار** " كما في اللاهوت الليبراليّ . وكانت الاعتراضات على أنواع متعدّدة . فإذا نحّينا البراهين التاريخيّة (المتّصلة بالتفسير ، وتاريخ الكنيسة والعقائد) ، وإذا تناولنا الاستدلالات المرتكزة على الموضوع نفسه ، نجد في الصَّدر برهانًا هو الذاتيّة الحديثة والمفهوم الحديث للشخص الذي أنتجته . *ففي العصر الحديث لم يعُد الشخص يُفهَم بطريقة كيانيّة ، بل كمركز أفعال حرّ ، واعٍ لذاته ، وكشخصيّة فرديّة* . وهذا المثال الأعلى الحديث تلاءم بشكل جيّد وفكرة إله شخصيّ . أمّا فكرة ثلاثة أقانيم في طبيعة واحدة ، فما عادت مقبولةً فكريًّا استنادًا إلى مفهوم الشخص هذا ، لا من الناحية المنطقيّة ولا من الناحية النفسيّة . فالشخص الحديث الواعي لذاته لا يمكنه أن يرى في الآخر سوى منافس . وعليه يصبح التوفيق بين الوحدة والثالوث مشكلةً مستعصية على الحلّ . ولكن لم يطل الوقت حتّى ظهرت فكرة إله ذي شخص واحد - فكرة ليست من المسيحيّة ، بل من الأنوار - وهي في العمق بدعة التأليه الوحائي (théisme) - كأثر من بعد المسيحيّة غير مقبول . ولذلك كان من السهل نسبيًّا على النقد الحديث للدين - وخصوصًا عند **فويرباخ** - تقديم هذه الفكرة كأنّها إسقاط لِوَعي الذات الإنسانيّ ، أو أن يرى فيها إيديولوجيا للبرجوازيّ (**كارل ماركس**) .

إمكانية قبول أو رفض المفهوم الحديث للشخص في العقيدة الثالوثيّة هي مسألة يشتدّ النقاش فيها اليوم أيضًا ، وموضوعها بكلّ وضوح هو أكثر بكثير من لعب بلآلئ بلّوريّة بين اللاهوتيّين ، وأكثر بكثير أيضًا من تخطيط رعائيّ لِمُلاءمةٍ في دلالة

لفظيّة لتغيّر الحالة . الموضوع في هذه المسألة يرتبط بالإدراك الصحيح لِلُبّ الرسالة المسيحيّة وبُنيتها الأساسيّة في إطار الفكر الحديث . الموضوع هو الجواب المسيحيّ لحالة الإلحاد التي جلبتها الألوهيّة الوحائيّة (*théisme*) . الموضوع هو قبل كلّ شيء معرفة كيف يستطيع الإنسان أن يفهم ذاته فهمًا صحيحًا كصورة لله ، انطلاقًا من الله الثالوث ، بالاتّفاق مع روح العصر الحديث أو بمخالفته .

لا ريب في أنّنا نواجه ، بالنسبة إلى مفهوم الشخص ، مفهومًا قديمًا جدًّا . وصحيح أنّنا لا نجده في الكتاب المقدّس ، ولكنّ هذه هي الحال بالنسبة إلى مفاهيم أخرى كثيرة ذات أهمّيّة عقيديّة كبرى ، وليس ذلك بحدّ ذاته سببًا كافيًا يحظره على الاستعمال العقيديّ . . وغير الكتابيّ لا يعني بالضرورة أنّه غريب أو أنّه ضدّ الكتاب المقدّس . ليست المسألة الحاسمة أن نعرف هل مفهوم الأقنوم (الشخص) بحدّ ذاته موجود في الكتاب المقدّس ، بل هل هو تفسير موضوعيّ لشهادة الكتاب المقدّس . وهو بلا ريب كذلك في نظر التقليد ، وقد أدرج بذاته في كلام الكنيسة الرسميّ [١٢٧] ، منذ المجمع المسكونيّ الثاني ، القسطنطينيّ (٣٨١) . فمقولة أنّ الله في ثلاثة أقانيم لها إذن سلطان التقليد [١٢٨] . والتقليد ، بلا ريب ، ليس بحدّ ذاته حجّة قاطعة . ولكنّه يصير كذلك إذا فسّر موضوعيًّا وبيّن بدقّة قولاً ورد في الوحي أصلاً . ويمكن مثل هذا التفسير للكتاب المقدّس ، بحسب المفهوم الكاثوليكيّ ، أن يصير دون التباس مقترحًا إيمانيًّا . وإذا فعلت الكنيسة ذلك والتزمته نهائيًّا ، يصبح ذلك الاقتراح عندئذٍ عقيدة ، ولا يعود اقتراحًا لاهوتيًّا قابلاً لإعادة النظر . وهذا لا يمنع الاستعانة بألفاظ أخرى لإيجاد تعبير أفضل وأوضح وأعمق عن المقصود في الاقتراح الإيمانيّ بلفظة معيّنة [١٢٩] .

وهذا هو المقصود هنا ، لأنّ التقليد الذي نقل إلينا مفهوم الأقنوم (الشخص) يعرف أيضًا *إشكاليّة مفهوم الشخص* . وكان **هيرونيموس** يفكّر أنّنا بالكلام على الشخص نخفي السمّ في العسل [١٣٠] . وكان **أوغسطينوس** نفسه يعي ذلك الارتباك . وهو لا يجهل ما عليه اللغة والمفهوم من افتقار ، فكان يتساءل : " **من هم هؤلاء الثلاثة ؟** " ، وكان جوابه : " **ثلاثة أقانيم ، لا لنقول الحقيقة ، بل لكي لا**

نصمت " [١٣١] . وأنسلموس **الكنتربوريّ** يتكلّم حتّى على " **ثلاثة لا-أعرف-ماذا** " (*tres nescio quid*) [١٣٢] . وقد وعى **توما الأكويني** أيضًا أنّ إدخال مفهوم الشخص ، غير الموجود في الكتاب المقدّس ، حتّمته الضرورة لمناقشة أصحاب البدع [١٣٣] . و**كالفين** أخيرًا – وهو تمامًا في سياق عقيدة الكنيسة القديمة الثالوثيّة – كان يهزأ ويتكلّم على " **الثلاثة الصبية الطيّبين** " (trois petits bonshommes) في الثالوث [١٣٤] .

وقد تفاقمت المشكلة أيضًا في العصر الحديث بسبب تغيّر مفهوم الشخص ، بالنسبة إلى ما كان عليه في الكنيسة القديمة وفي العصر الوسيط . فمنذ **لوك** يُفهَم الشخص كأنّه يَتّسِمُ بوعي الذات : ككائن عاقل مفكّر ، يتمتّع بالذكاء والتفكير ، القادر في كلّ لحظة وفي كلّ مكان أن يدرك ذاته كأنّه الكائن المفكّر نفسه . ولكنّ هذا لا يحصل إلاّ بوعي الذات الذي لا يمكن فصله عن الفكر الذي هو أساسيّ بالنسبة إليه [١٣٥] . وعليه تحوّل التحديد الكيانيّ إلى تحديد نفسيّ . وأضاف **كانط** تحديدًا معنويًّا : " **الشخص هو مَن يمكن أن تُنسب إليه أفعاله** " [١٣٦] . وبذلك أصبح مفهوم الشخص في الكنيسة القديمة والعصر الوسيط ، الذي تفترضه عقيدة الثالوث ، موضوع سوء فهم بل عدم فهم . إذ من الواضح أنّ الذات الإلهيّة الوحيدة تقصي الوعي الثلاثيّ . وبما أنّ الكنيسة لا تسيطر على تاريخ المفاهيم ، وأنّ عليها مع ذلك أن تتكلّم وتُفهَم في وضع لغويّ معيّن ، فهناك تساؤل عمّا يلي : ألا يمكّن بعض التغيّر في الكلام من صيانة الذاتيّة الموضوعيّة لاعترافها الإيمانيّ بطريقة أفضل ، وبالتالي ، أليس عليها ، في عقيدة الثالوث ، أن تتخلّى عن مفهوم الأقنوم (الشخص) المعرَّض لسوء الفهم ، وغير المفهوم ، والاستعاضة عنه بمفهوم أفضل .

هناك *اقتراحان* معروضان أتى بهما لاهوتيّان مشهوران ، أحدهما بروتستانتيّ والآخر كاثوليكيّ . فمن الجهة البروتستانتيّة ، يقترح **كارل بارت** ، للأسباب التي ذُكرت ، أن يصير الكلام " **بالأفضل ، على الأقلّ ، لا على " أشخاص " ، بل على " شكل كيان** " (mode d'être) ، **والقصد أنّنا بهذا المفهوم نقول الشيء نفسه ، لا على الإطلاق ، بل بطريقة أفضل نسبيًّا ، وأوضح وأبسط** " [١٣٧] . إلاّ

أنّ **كارل رانر** يرى بحقّ أنّ هذا الاقتراح يؤدّي إلى خطر الوقوع في المذهب الشكليّ . ولذلك هو يؤثر بالحريّ الكلام على " **ثلاثة أشكال قيّوميّة متميّزة** " (trois modes distincts de subsistance) [١٣٨] . وهو ، مثل **بارت** ، لا يريد إقصاء استعمال مفهوم الشخص ، ويريد ببساطة أن يضيف إليه مصطلحه الشخصيّ ، لكي يظهر بذلك أنّ مفهوم الشخص في العقيدة الثالوثيّة غير واضح بجلاء . وعلاوةً على ذلك ، فهو ينأى باقتراحه صراحةً عن الشكليّة . وبإمكانه الإعادة إلى صيَغ مشابهة عند **بونافنتورا وتوما الأكوينيّ** [١٣٩] . لذلك بوسعنا أن نعُدّ اقتراحه ، على الأقلّ ، مساهمةً في المناقشة ، ممكنة ومقبولة داخل العقيدة الكاثوليكيّة .

بإمكان هذا الاقتراح أن يؤدّي ، بلا ريب ، *داخل اللاهوت* ، الفائدة التي يترقّبها منه **كارل رانر** . ولكنّ الأمر يختلف ، بالمقابل ، إذا أردنا *التساؤل عمّا له من معنى على مستوى الكرازة* ، مع أنّ هذا ما كان يهمّ **رانر** . ولا بدّ من القول : إذا كان مفهوم الشخص قد يؤدّي إلى سوء الفهم ، فمفهوم " **أشكال قيوميّة متميّزة** " هو غير مفهوم كلّيًّا . وهو يرتبط بلغة اللاهوت الخفيّة أكثر من مفهوم الشخص أيضًا . فبينما " **الشخص** " يبقى ، بمعزل عن استعماله الفلسفيّ وتحديده التّقنيّ ، مفهومًا ، أكثر أو أقلّ ، لكلّ إنسان على مستوى اللغة العاديّة ، يرتبط مفهوم " **شكل قيوميّة متميّز** " فقط بما هو أبعد من اللغة ، وبالتالي ما هو سلفًا غير مناسب للكرازة . وفي كلّ حال ، الموضوع في الاعتراف الثالوثيّ ليس أبدًا مجرّد وضوح منطقيّ ، بل هو استعمال تمجيديّ . و" **شكل قيوميّة متميّز** " لا يمكن استدعاؤه ولا عبادته ولا تكريمه . وأخيرًا يمكن بسهولة مَن هو غير خبير في اللاهوت المدرسيّ أن يُفسّر بالمعنى الشكليّ مفهوم " **شكل قيوميّة متميّز** " . أوَلا تمثّل اليوم الشكليّة والإلهيّة المخفّفة خطرًا أكبر من تثليث الألوهة الذي يحاربه **بارت ورانر** ؟ وعليه ، للحيلولة دون أخطاء جديدة ، ولكي لا نجعل كلّيًّا الاعترافَ الإيمانيّ الثالوثيّ كتابًا للمؤمن " **العاديّ** " تحت سبعة أختام ، من الأفضل التمسّك بالكلام التقليديّ في الكنيسة ، مع شرحه للمؤمنين . إنّ أفكار **كارل رانر** بإمكانها الإفادة لفهم الأشياء فهمًا عميقًا ، ولكنّ اقتراحه على مستوى مصطلحاته اللفظيّة غير مقبول .

ليس ما أسلفنا من قول سوى مجرّد *إعداد لحلّ المشكلة* . إنّ الاستعمال النقديّ للمفهوم الحديث للشخص هو مشكلة مضمون أكثر منه مشكلة لغة . ومن هذا المنظور نرى أنّ **بارت** و**رانر** لم يُقصيا إلاّ ظاهريًّا المفهوم الحديث للشخص على أنه غير قابل للاستعمال . فهما ، في الواقع ، قد استعملاه في جزء كبير منه . ولأنّهما ، بالتدقيق ، ما عادا يتصوّران الله ، على مثال العصر القديم والعصر الوسيط ، كجوهر مطلق بل كذات مطلقة ، فليس عندهما مكان لثلاث ذوات ، بل فقط لثلاثة أشكال قيوميّة متميّزة . وبكلام أفضل : لأنّ **بارت** و**رانر** يستعيدان المفهوم الحديث للذات والشخص ، فهما يصلان إلى نتائجهما التي هي على كثير أو قليل من السلبيّة في شأن الأشخاص (الأقانيم) الثلاثة [١٤٠] . ولكنّ هذه النتيجة ليست لازمة لا انطلاقًا من عقيدة الثالوث التقليديّة ، ولا من المفهوم الحديث للشخص .

من الواضح أنّه ، انطلاقًا من *عقيدة الثالوث التقليديّة* ، وحدة الكيان في الله تتبع وحدة الوعي . فلا يمكن إذن القبول بوعي مثلّث في الله . ولكنّ **رانر** يستنتج سريعًا جدًّا من هذه المقدّمة الواضحة على قاعدة عقيدة الثالوث الكنسيّة ، أنّه بالتالي ليس هناك ثلاثة مراكز وعي وفعل . فيكون **رانر** ، بإقصائه هذا للمفهوم الحديث للشخص ، قد بقي تابعًا كلّيًّا للمدرسيّة الجديدة [١٤١] . إنّ **لونرجان** ، الذي هو أيضًا من ضمن هذا التقليد ، قد تعمّق أكثر في هذه المسألة في إطار المصطلحات التقليديّة ، واستطاع أن يبيّن ، في هذه المسألة أيضًا ، أنّ المدرسيّة الأولى كانت ، بوضوح ، منفتحة أكثر من المدرسيّة الجديدة المنقبضة في الدفاع عن الإيمان [١٤٢] . علينا القول ، بمعنى اللغة التقليديّة ، أنّ الوعي الإلهيّ الوحيد يقوم في ثلاثة أشكال . وهذا يعني ضرورة قبول triple *principium quod* ، أي ذات مثلّثة لها وعي واحد ، وهذا يتضمّن أنّ الذوات الثلاث ليست مجرّدة من الوعي ، بل هي تصير واعية لذاتها بطريق الوعي الوحيد (*principium quo*) . ينتج هذا ، من جهة ، من أنّ الأقانيم الإلهيّة هي في الحقيقة متماهية مع الذات والوعي الوحيد ، ومن جهة أخرى ، من أنّها تنبثق من أفعال معرفة ومحبّة روحيّة ، بحيث تقوم بينها علاقة روحيّة لا يمكنها بطبيعتها أن تكون بلا وعي . وعليه لا يبقى سوى القول : هناك في الثالوث

ذوات ثلاث متبادلة وعي ذاتها ، بفعل وعي واحد بعينه " **تملكه** " الذوات الثلاث بطريقة مختلفة في كل حالة [١٤٣] .

خطا **مولِن** على الخصوص ، انطلاقًا من المفهوم الحديث للشخص ، خطوةً حاسمة في تطبيق التصنيفات الشخصانيّة على الثالوث [١٤٤] . وفي الواقع ما وصفه **رانر** ليس على الإطلاق التصوّر الحديث والكامل للشخص ، بل بالحريّ هو فرديّة قصوى فيها كلّ واحد مركز فعل يملك ذاته ، ويتصرّف بذاته ويختلف عن الآخرين . ووجهة النظر هذه كان **فيخته وهيجل** [١٤٥] قد تجاوزاها . ولكنّ الشخصانيّة الحديثة على الخصوص ، منذ **فويرباخ** ، **وبوبر** ، **وإبْنِر** ، **وروزنزفايك** ... هي التي بيّنت أنّ الشخص لا يوجد إلاّ في علاقة ، وأنّه ، واقعيًّا ،*لا شخصيّة إلّا في تفاعل الشخصيّة* ، *ولا ذاتيّة إلّا في تفاعل الذاتيّة* . لا يوجد الشخص البشريّ إلاّ في العلائق بين أنا-أنت-نحن [١٤٦] . وفي أفق هذا التصوّر الحديث للشخص ، يصير من غير الممكن التفكير في إله غير شخصيّ ومنفرد . وعليه ، بالتدقيق ، يكون المفهوم الحديث للشخص هو الذي يوفّر صلة الوصل بعقيدة الثالوث .

من المسلّم به أنّ التصنيفات الشخصانيّة لا يمكن تطبيقها على الثالوث إلاّ *بالمقايسة* . فكلّ مشابهة إذن يقابلها اختلاف بمقدارها . وبما أنّه ، في الله ، ليس الوحدة فقط ، بل أيضًا التميّز ، وبالتالي التواجه ، هو أكبر ممّا في العلائق الإنسانيّة بين الأشخاص ، فالأقانيم الإلهيّة لا تتحاور أقلّ ، بل أكثر بلا نهاية ، من الأشخاص البشريّة . ليست الأقانيم الإلهيّة فقط في حوار ، بل هي حوار . فالآب هو تعبير خالص عن الذات وتطلّع إلى الابن كإلى حكمته . والابن إصغاء خالص وطاعة تجاه الآب ، وبذلك إتمام خالص لرسالته . والروح القدس هو قبول خالص ، وعطيّة خالصة . وهذه العلائق الشخصيّة متبادلة ولكنّها غير قابلة للمغايرة [١٤٧] . الآب وحده هو المتكلّم ، والابن هو المُصغي والمُجيب في الطاعة . والآب هو مع الابن ، وبالابن هو المُعطي . والروح القدس هو القابل بخلوص . والابن إذن في جوابه لا يُتصوَّر كمتكلّم بدوره ، ولا الروح كمُعط بدوره . ولا ينتج من ذلك أنه لا يوجد " **أنت** " متبادل . الإجابة في الطاعة والشكر هما أيضًا قول-**أنت** ، الذي يحمل على محمل

الجدّ الخاصّة الوحيدة للشخص نفسه وللآخر . وهذا يعني أنّ " *في الله وبين الأقانيم الإلهيّة من العلاقة المتبادلة والشخصيّة المتبادلة أكثر بما لا نهاية له ممّا بين الأشخاص البشريّة ، وذلك ليس بالرغم من وحدتها الأكبر بلا نهاية بل بسببها* " .

نجد هذه الأفكار خصوصًا عند **راتسنجر** . وهو يرى أنّ مفهوم الشخص يعبّر " **بأصله عن فكرة الحوار وعن الله ككائن حواريّ . وهو يعني أنّ الله هو الكائن الذي يحيا في الكلام والذي يقوم في الكلام ، مثل أنا–أنت–نحن** " [١٤٨] . ويعي **راتسنجر** ما يَحمل هذا التصوّر للشخص كعلاقة من صفة ثورويّة [١٤٩] . فلا *الجوهر القديم ولا الذات الحديثة* هما العنصر الأخير ، بل العلاقة كتصنيف أصليّ للحقيقة . هذه المقولة : الأشخاص هم علائق ، ليست أوّلاً سوى قول في شأن الثالوث الإلهيّ ، ولكن ينتج منها أيضًا أمور حاسمة في شأن الإنسان ، كصورة ومثال له . ليس الإنسان كائنًا في ذاته (جوهرًا) مستكفيًا ، ولا كائنًا لذاته (ذات) فرديًّا ، بل كائن من الله و لله ، من الآخر وللآخر . وهو لا يحيا إنسانيًّا إلاّ في علائق الـ " **أنا–أنت–نحن** " . والمحبّة هي التي تبدو معنى حياته .

٣– الفهم المنهجيّ لعقيدة الثالوث

وحدة في الثالوثيّة

ارتبطت منذ البداية مسألة الله بمسألة الوحدة في مُجمل الحقيقة الواقعة . وهذا صحيح بالنسبة إلى الأديان كما بالنسبة إلى الفلسفة [١٥٠] . ومسألة الوحدة ليست مسألة أكاديميّة خالصة . إنّها في النهاية مسألة الخلاص بصراحة وبساطة . إذ حيث تكون الوحدة فهناك يكون معنى ونظام . الانشقاق والاستلاب والفوضى هي ظواهر بؤس . والوحدة ، على الصعيد الفلسفيّ هي افتراض سابق للحقيقة والخير والجمال ، إذ إنّ جميع تحديدات الكيان هذه المتعالية تعني كلّ واحدة منها بطريقتها نظامًا وتنسيقًا يفترضان من قَبْل الوحدة بمعنى التماهي مع الذات ، وتقوم على أساسهما الوحدة بمعنى جُملة الشيء وسلامته . ولكنّنا بهذا نؤكّد أيضًا شيئًا آخر : لا يمكن

على الاطلاق التفكير في الوحدة ، في مجال المحدوديّة على الأقلّ ، بدون الكثرة . يقول باسكال : " **الكثرة التي لا تتقاصر إلى وحدة تكون التباسًا ، والوحدة التي لا تتعلّق بالكثرة تكون طغيانًا** " [١٥١] . لذلك مسألة الوحدة هي كيف يمكن أن تتقاصر الكثرة والتنوّع إلى الوحدة دون أن تبتلع الوحدة الكثرة بطريقة كلّيانيّة ، أو أن توضَع ، كما هي الحال في الأفلاطونيّة الجديدة ، في ما هو أبعد من الكثرة منفصلة تمامًا عن العالم . كيف يمكن إيجاد حلّ في ما هو أبعد من الحلوليّة والثنويّة ؟

كون الله واحدًا ووحيدًا هو جزء من الرسالة الأساسيّة في العهد القديم يثبّتها تمامًا العهد الجديد [١٥٢] . وفي هذه الرسالة يسترجع الكتاب المقدّس ، بطريقته ، مسألة بشريّة أولى . فالله الوحيد ، في الكتاب المقدّس ، هو أساس وحدة تاريخ الخلاص ، في نظام الخلق والفداء ، في العهدين القديم والجديد . إنّها تقصد السلام المَعاديّ ، الكيان الخلاصيّ والكيان الكلّيّ للإنسان في البشريّة الواحدة ، في العالم الوحيد ، الذي يأتي بالخلاص بالربّ الوحيد يسوع المسيح ، بواسطة الروح القدس الوحيد ، بمواهب روحيّة متعدّدة ، وهي خلاص الإنسان الذي يجد هذا فيه ذاته وسلامته لأنّه يُقبل في وحدة الآب والابن والروح . الوحدة بين الآب والابن هي ، بحسب يوحنّا ١٧ : ٢١ ، أساس وحدة تلاميذه ، الموجّهة هي ذاتها نحو وحدة العالم [١٥٣] . وهذا يعني أنّ العقيدة الثالوثيّة المسيحيّة هي الصيغة المسيحيّة للتوحيد التي عليها والتي تريد أن تبرز حجّتها بأنّها الجواب المسيحيّ عن مسألة خلاص العالم .

عولجت هذه المشكلة ، على صعيد اللاهوت وتاريخ العقائد ، تحت عنوان المونارخيانيةّ (monarchianisme) الذي فيه نوع من التعبير عن الاهتمام الفلسفيّ الأوّل بإرجاع كلّ شيء إلى مبدإ وحيد أعلى ، مشابه لرسالة يهوه النبويّة كإله وحيد على الاطلاق . ولذلك كان التوحيد الإلهيّ جزءاً أساسيًّا من التعليم المسيحيّ الدينيّ الأوّل [١٥٤] . ولذلك يكثر العجب من أنّ مفهوم التوحيد الذي كان له في الأصل أهمّيّة أساسيّة وإجلال قد خبا ضوءه سريعًا في تطبيقه على الله . ومردّ ذلك إلى ظهور بدَع منذ البدء تتجمّع تحت شعار : " **إنّنا نتمسّك بالتوحيد** " (*monarchiam tenemus*) [١٥٥] . وقد سمّاهم **ترتليانوس** المونارخيانيّين

(monarchianistes) [١٥٦] . ظهروا في القرنين الثاني والثالث بشكلين هما [١٥٧] : المونارخيانيّون الإخضاعيّون (subordinatianistes) (بشكل بسيط : **تيودورس** الدبّاغ ، و**تيودوطس** النجّار . وبشكل متطوّر : **بولس السُمَيْساطيّ**) الذين سعوا إلى صون الوحدة الإلهيّة بإخضاع الابن والروح لله الواحد . والمونارخيانيّون الشكليّون (أوّلاً **نويتوس وبراكْسياس** ، وبتطوّر : **سابلّيوس**) الذين يسعون إلى نفس الهدف بفهمهم الآب والابن والروح القدس كثلاثة أشكال (*modi*) ، أو ثلاثة وجوه أو أقنعة (*πρόσωπον*) ولاحقًا أشخاص (personnes) ، لألوهة واحدة . ودخلت الفئتان في نزاع مع إثبات العهد الجديد لإله وحيد ، لابن وحيد لله ، ولروح قدس وحيد .

أكثر من ذلك ! كان **أرسطو** يعترف بأنّ في أساس التوحيد برنامجًا ماورائيًّا وسياسيًّا معيّنًا [١٥٨] . وتبدّى ذلك أيضًا في النقاش حول التوحيد المسيحيّ . فالمونارخيانيّة الإخضاعيّة المتطوّرة تمامًا - الآريانيّة - كانت تنطلق من الفصل جذريًّا بين الله والعالم . وكان عليها ، لذلك ، أن تصل الاثنين معًا باللوغس (الكلمة) ككائن وسيط . أمّا المونارخيانيّة الشكليّة ، بالمقابل ، فالله والعالم عندها يتماهيان بطريقة حلوليّة كما في الرواقيّة ، بحيث إنّ الإلهيّ يظهر في تاريخ العالم في هيئات جديدة دائمًا [١٥٩] . تورّط هذان التصوّران في تناقضات تجاه اهتمامهما المونارخيانيّ . فإذا كان الأوّل يؤول إلى الحلوليّة حيث الإلهيّ الوحيد يتبدّى في العالم بكائنات إلهيّة خاضعة متعدّدة ، فالثاني يؤدّي ختامًا إلى إنكار الله [١٦٠] . فإن كان الله هو كلّ شيء ، فلا شيء هو الله . والله عندئذٍ لا يضيف شيئًا إلى تكوين الواقع ، وما الحلوليّة سوى صيغة أشرف لإنكار الله . نرى بذلك أنّ هاتين البدعتين ، المونارخيانيّة الإخضاعيّة والمونارخيانيّة الشكليّة لهما لا فائدة تاريخيّة فحسب بل آنيّة دائمة . وهما تمثّلان إمكانيّتين أو استحالتين للفكر في علاقة الله بالعالم ، ترافقان اللاهوت باستمرار ، فيحاربهما بالدفاع عن الادراك المسيحيّ لله والعلاقة المسيحيّة بين الله والعالم الناتجة منه [١٦١] .

وقد اعترف **باسيليوس** بالأهمّيّة الأساسيّة لهذا النقاش . ورأى في المونارخيانيّة

الإخضاعيّة عودة للسقوط في الوثنيّة المُشركة [١٦٢] ، وفي المونارخيانيّة الشكليّة " **يهوديّة بثوب المسيحيّة** " [١٦٣] . وشعر ، بينهما ، بأنّه ملزم بالحرب على جبهتين [١٦٤] . ففي الحفاظ والدفاع عن الثالوث الكتابيّ في الوحدة الإلهيّة ، لمقاومة الشّرك الوثنيّ والتوحيد اليهوديّ ، كان المقصود هو خاصيّة ونوعيّة التوحيد المسيحيّ .

لم يكن من السهل الجواب المسيحيّ عن المونارخيانيّة الهرطوقيّة ، وإعداد توحيد مسيحيّ ، وكان ذلك يقتضي بعض الوقت . هناك عند **ترتلّيانوس** ، وبطريقة أخرى عند **أوريجانيس** ، جواب أوّل لا يزال موقّتًا وغير كافٍ . **فترتلّيانوس** يرجع إلى التصوّر السياسيّ في الحكم الأحاديّ الذي لا يمنع الملك قطعًا من جعل ابنه يشارك في الحكم ، أو من أن يمارس سيادته من خلال ابنه [١٦٥] . فائدة هذا التصوّر أنّه يجعل رؤية خلاصيّة للثالوث ممكنة . يؤدّي الإخضاع الذي تتضمّنه ، بطريقة غير مباشرة ، إلى الشّرك الوثنيّ ، الذي تتبدّى لنا فيه الذات الإلهيّة الوحيدة بأشكال متعدّدة متوسّطة خاضعة . كان التفكير بالمضامين الماورائيّة للوحدة الإلهيّة قادرًا وحده على الذهاب أبعد . وقد أنتهج هذا الطريق **إيريناوس وترتلّيانوس وأوريجانيس** عندما أبرزوا ، في النقاش مع الغنوصيّة ، الوحدة الإلهيّة بمعنى بساطتها وروحانيّتها [١٦٦] . فكانت المشاركة المتناقصة بالكيان الإلهيّ ، لهذا السبب ، مستبعدة . وجعل **أثناسيوس** فكرةَ البساطة واللاإنقسام الإلهيّ هذه محورَ حجاجه **آريوس** [١٦٧] . ولأنّ الله بالضبط غير مرئيّ ، فلا يستطيع الابن والروح أن يكونا نوعًا من ألوهيّة جزئيّة ، وبأولى حجّة ألوهيّة ثانية أو ثالثة . وهكذا دُحض إخضاع الآريوسيّين (subordinatianisme) انطلاقًا من الذات الإلهيّة . وكانت على غرار ذلك محاجّة الكبّادوكيّين الثلاثة العظام ، وعلى الخصوص **باسيليوس** وصديقه **غريغوريوس النزينزيّ** وأخيه **غريغوريوس النيصّيّ** . فميّز **باسيليوس** الوحدة بحسب العدد ، الواحد الرقميّ ، والوحدة بحسب الطبيعة أو الذات ، الوحدة الذاتيّة . فالأولى تفترض من قَبل الكمّيّة ، ولا دخل لها في شأن الله [١٦٨] . والثانية تعني بساطة ما هو روحيّ خالص ، التي بحكمها يكون الله أبعد من العدد على الاطلاق ، واحدًا لا بالعدد ، بل بالطبيعة [١٦٩] . وبذلك تُقصى ، انطلاقًا من الذات الإلهيّة ووحدتها ،

لا الثالوثيّة وحدها على مستويات مختلفة (subordinatianisme) ، بل أيضًا الثلاثيّة على مستوى واحد (trithéisme) .

عند **غريغوريوس النزينزي** صار الموضوع كيف يمكن التفكير في الثالوث داخل هذه الوحدة الجوهريّة . فيستشهد **بأفلوطين** الذي يرى أنّه لا يمكن التفكير في المتعدّد بدون الواحد ، ولا بالواحد بدون المتعدّد . ويقصي **غريغوريوس** هذا السيلان الضروريّ لأنّه لا يتوافق والألوهة [١٧٠] . والسبب الداخليّ لهذا الإقصاء واضح : إذا كان الله يتوقّف حتمًا في العالم ، وإذا كان الله بالتالي في حاجة إلى العالم لكي يكون الإله الوحيد ، فليس هو عندئذٍ الله في الحقيقة . لا يمكن صون التعالي والحرّيّة الإلهيّين إلاّ إذا كان الله غير محتاج حتمًا للعالم ليتّفق مع ذاته . فإذا أردنا إذن التفكير في الوحدة الإلهيّة كوحدة/ *لله* ، وجب أن تجري الوساطة بين الوحدة والتعدّد في الله ذاته . وبوسعنا القول بدقّة أكثر : من جهة ، لا نستطيع التفكير في الوحدة الإلهيّة إلاّ بالنسبة إلى التعدّد ، ومن جهة أخرى لا نستطيع التفكير فيها إلاّ باختلافها النوعيّ عن التعدّد ، أي فقط في تعاليها المطلق . والاعتراف بالثالوث الداخليّ في الوحدة الإلهيّة يفعل هذا وذاك . وقد استخلص **يوحنّا الدمشقيّ** ، في ما بعد ، كلّ النتائج من هذه الفكرة : إذا نظرنا من هنا على الأرض نحو الله ، نلقى إلهًا وحيدًا ، ولكن إذا شئنا الكلام على كيان هذا الكائن في ذاته ، فعلينا الكلام على ثالوثيّة الأقانيم [١٧١] . وبهذا المعنى يَصون الاعتراف المسيحيّ التوحيد الإلهيّ ، ولكنّه يحقّقه ويوضحه بدقّة في ذاته الداخليّة . *وبهذا يكون الاعتراف الثالوثيّ توحيدًا حسّيًا* [١٧٢] . " **إنّ الاعتراف بالله الثالوث لا يهدّد الفكرة المسيحيّة في الوحدة الإلهيّة ، بل بالحريّ هو أساسها الحقيقيّ** " [١٧٣] . فالأمر فيه يتعلّق بالوساطة الذاتيّة لله [١٧٤] . هو يعني أنّ الله الوحيد ليس إلهًا منعزلاً [١٧٥] .

الاعتراف الكنسيّ بالإيمان استعاد هذه الشروحات . وغياب أيّ التباس في مسألة الوحدة الإلهيّة بارز . فهو يعترف ، منذ مجامع نيقية والقسطنطينيّة الأوّل والثاني ، ليس فقط بذات الله وجوهره الواحد [١٧٦] ، ويُقصي ليس فقط تثليث الآلهة [١٧٧] ، بل أيضًا تصوّرًا تكتّليًا ومجازيًّا للوحدة ، بشكل جماعة أشخاص ، كما قال **جواكّينو دا**

فيوره [١٧٨] . ولغة السلطة التعليميّة هنا دقيقة جدًّا ومتباينة . فمجمع طليطلة الحادي عشر يلاحظ ، بالنسبة إلى مفهوم الثالوث ، أنّه : " **ليس ثلاثة بل ثالوثًا** " (*non triplex sed trinitas*) [١٧٩] . وكتاب التعليم الدينيّ الرومانيّ يلاحظ بوضوح أنّنا لا نُعمّد *بأسماء* بل *باسم* الآب والابن والروح القدس [١٨٠] . وأخيرًا في الرسالة البابويّة " *Auctorem fidei* " (1794) يتمسّك بالقول : إنّنا نستطيع بلا ريب الكلام على الله " **في ثلاثة أقانيم متميّزة** " (*in tribus personis distinctis*) ، ولكن لا على " **متميّز في ثلاثة أقانيم** (*in tribus personis distinctus*) [١٨١] .

لقد تخلّى *العصر الحديث* بمقدار كبير عن هذا التوحيد المسيحيّ الحسّيّ لأجل ألوهيّة (théisme) مجرّدة ، وعن الله الشخصيّ الوحيد ، المواجه للإنسان كشريك كامل ، أو أيضًا الذي يسوده كعاهل إمبراطوريّ وقاضٍ [١٨٢] . وموضوع هذا التصوّر ، في العمق ، هو صيغة عاميّة لمسيحيّة نصف متحرّرة ، أو لآثارها الدينيّة في مجتمع مُتَعَلمن . من الواجب لاهوتيًّا عند الاقتضاء أن نتكلّم على بدعة التأليه هذه (théisme) . هذه الألوهيّة لإله ذي شخص واحد لا يمكن القول بها من عدّة وجهات نظر . فإذا تمثّلنا الله ، أوّلاً ، كمواجه للإنسان في الآخرة ، فلا يمكننا في النهاية ، بالرغم من كلّ التصنيفات الشخصيّة ، الامتناع عن موضعته ككائن فوق الكائنات الأخرى . ثمّ إنّ الله يُرى ، بذلك ، كأنّه عَظَمة محدودة تدخل في نزاع مع الحقيقة المحدودة والفهم الحديث لها . فيجب عندئذٍ إمّا تصوّر الله مع الإضرار بالإنسان والعالم ، وإمّا تصوّر الإنسان مع الإضرار بالله ، وبالتالي تحديد الله على الطريقة التأليهيّة (déisme) ، أو إلغاؤه أخيرًا على طريقة الكفر به . وانقلاب التأليه إلى الكفر بالله ينتج أيضًا من منظور آخر : كان من العسير على التأليه تجنّب شكّ النقد الدينيّ في أنّه إسقاط للأنا البشريّة فحسب ، وصنم مشخّص ، وإذن في النهاية عبادة أوثان .

من الواجب ألاّ يؤدّي هذا النقد المبرَّر للتأليه ، مع ذلك ، إلى التصوّر الملتبس والبرّاق لكفر بالله مسيحيّ [١٨٣] . كذلك يجب ألاّ يوصل البحث عن موقف يتجاوز التأليه والكفر إلى نبذ التوحيد . فالله الثالوثيّ الذي لا يكون في الوقت عينه الله

الواحد ينتج منه نوع من تثليث الآلهة [١٨٤]. المطلوب ، بالحريّ ، في مجابهة الكفر بالله ، إبراز قيمة الاعتراف الثالوثيّ بأنّه الصيغة المسيحيّة للتوحيد ، وجعله من جديد يُفهَم على أنّه شرط توحيديّ منطقيّ . ولا بدّ ، في الردّ على جميع المسائل التي لم تُطرح جيّدًا ، من أن نظهر بوضوح أنّ الضرورة تقضي ، في عقيدة الثالوث ، بالامتناع عن نفي الكشف عن الثالوث ، وعن الوحدة ، سواء أكانت عقليّة أم موحى بها . *فالكنيسة لا تريد الإبقاء على الوحدة الإلهيّة بالرغم من العقيدة الثالوثيّة . إنّها تدّعي بالعكس المحافظة على التوحيد المسيحيّ في عقيدة الثالوث بالضبط . بل هي ترى أنّ العقيدة الثالوثيّة هي الصيغة الوحيدة الممكنة والمنطقيّة للتوحيد* [١٨٥] *، والجواب الوحيد الصالح للإلحاد الحديث .*

ما زالت هذه الأفكار في الثالوث في الوحدة شكليّة ومجرّدة جدًّا . وهي تبدو بعيدة عن كلام الكتاب المقدّس الحسّيّ على الله الآب الذي يكشف عن محبّته ويتواصل معنا بيسوع المسيح في الروح القدس . وفي الحقيقة إنّها مع ذلك تدّعي التعبير عن حرّيّة المجّانية وتثبتها ، في محبّته التي تفيض ذاتها . إنّها تدّعي المحافظة ، في وجه كلّ منظومات الفيض ، سواء أكانت من نمط غنوصيّ أم أفلاطونيّ جديد ، أنّه لا فيض ضروريّ ممكن من الواحد الإلهيّ إلى العالميّ المتعدّد ، وأنّ الله ، بالحريّ ، يحقّق في ذاته توافق الوحدة والتعدّد ، وأنّه في ذاته فيض من المحبّة ، وفقط لأنّه في ذاته محبّة ، يمكن أن يُفهم فيض محبّته للعالم أنّه غير ضروريّ ، وبالتالي حرّ ومجّانيّ . وفقط لأنّ الله هو محبّة في ذاته يمكنه أن يكون محبّة لنا . ولا تقول هذه الأفكار المجرّدة والشكليّة إذن شيئًا آخر سوى أنّ الله محبّة . *والمحبّة هي الوسيط بين الوحدة والتعدّد . إنّها الوحدة الموحِّدة في الثالوث .*

يتشارك التقليد الشرقيّ والتقليد الغربيّ في هذا اليقين . *ومع ذلك ، فقد نشأت على هذه القاعدة المشتركة منظومات لاهوتيّة متباينة في الشرق والغرب* [١٨٦] . ويمكن تبيان خصائصها باختصار على الوجه الآتي : ينطلق *اليونانيّون* في اللاهوت الثالوثيّ من الأقانيم أو الأشخاص الثلاثة . وبدقّة أكثر ، ينطلقون من الآب كأصل ومصدر في اللاهوت . همّهم سيادة الآب التي تضمن ، كمبدإ وحيد ، الوحدة في الثالوث .

الله الوحيد ، بحسب التصوّر اليونانيّ ، هو الآب الذي يعطي الابن طبيعته الإلهيّة ، بحيث يمتلك الابن الطبيعة الوحيدة ذاتها التي للآب . وهذا يتمّ أيضًا بالنسبة إلى الروح القدس الذي ينبثق من الآب ويقبل من الآب (بالابن) الطبيعة الإلهيّة الواحدة . فالتصوّر اليونانيّ إذن ينطلق من الأقانيم ويتقدّم من أقنوم إلى آخر . والوحدة يضمنها الآب بكونه الأصل والمصدر للألوهة ومبدأ وحدتها . ولا تدخل الطبيعة في الاعتبار إلاّ بطريقة غير مباشرة . ويختلف الأمر كلّيًا عند *اللاتينيّين* . وقد حدّدت عبقريّة **أوغوسطينوس** تصوّرهم بمعظمه . فهم ينطلقون مباشرةً من الطبيعة الإلهيّة الوحيدة ، أو من الذات الوحيدة ، أو من الجوهر الوحيد . ولا تدخل الأقانيم إلاّ بطريقة غير مباشرة ، كثلاثة أشكال قيّوميّة شخصيّة ، أي متميّزة من الذات . وهذه الذات الوحيدة ليست ، مع ذلك ، سابقة للثلاثة الأقانيم ، وإلاّ كان ذلك من السابلّيانيّة ، وهي لا توجد في الحقيقة إلاّ في أشكال القيّومة الثلاثة هذه . وهي ، مع ذلك ، نقطة البناء التي تمكّن من فهم الشخصيّة المثلّثة الإلهيّة . إذ يعود إلى الطبيعة الإلهيّة ، كتكملة لذاتها ، الوعي والإرادة . والله ، في معرفة ذاته ، يلد كلمته الأبديّة . وعليه فهو آب وابن . ومن محبّة الآب والابن المتبادلة ينبثق الروح القدس ، من الاثنين كأقنوم ثالث . وفي هذا التصوّر تصبح الوحدة في الثالوث مفهومة بطريقة نفسانيّة . ولذلك يجري الكلام على عقيدة نفسانيّة للثالوث عند **أوغسطينوس** . فبالإمكان أيضًا تبيان الخلاف بالصيغة الآتية : يقول اليونانيّون : إله واحد في ثلاثة أقانيم ، واللاتينيّون : ثلاثة أقانيم في إله واحد .

ويمكن أيضًا التعبير عن الخلاف بين التصوّرين بشكل صُوَر : فالصورة الملائمة للتصوّر اليونانيّ هي السطر : الآب يلد الابن ، وبالابن ينبثق منه الروح . وفي انبثاق الروح يجد المجرى الحيويّ للثالوث تمامه ، وفي الروح يمتدّ أيضًا ، في الوقت عينه ، إلى ما وراء ذاته . والصورة الملائمة للتصوّر اللاتينيّ تكون بالحريّ المثلّث الأضلاع أو الدائرة : الآب يلد الابن . وفي الروح ، بكونه المحبّة المتبادلة بين الآب والابن ، تكتمل الحياة الثالوثيّة . لذلك يبدو التصوّر اليونانيّ أكثر انفتاحًا على العالم ، بينما اللاتينيّ يبدو أكثر انغلاقًا على ذاته . والاختلاف أيضًا يظهر في الصوَر

التي تمثّل الثالوث . فالصورة التمثيليّة المدرسيّة للثالوث ، في الكنيسة الأرثوذكسيّة ، هي الثلاثة الرجال أو الملائكة عند **إبراهيم** (تكوين ١٨) ، إذن ثلاثة وجوه ، تؤلّف مع ذلك ، في أيقونة **روبليف** الشهيرة ، وحدة متأرجحة في ذاتها ذات جمال لا يُضاهى . أمّا التمثيل الكنسيّ الأهمّ للثالوث في الغرب ، فهو ما يسمّى بعرش النعمة ، حيث يبدو الأقانيم الثلاثة في هيئة جامعة : يجلس الآب على العرش ، ويمسك بالصليب مع الابن ، وبينهما يحلّق الروح بشكل حمامة .

للتصوّرين عظمتهما ، ولكن أيضًا أخطارهما . من الواضح أنّ التصوّر اليونانيّ حسّيّ أكثر ، وكتابيّ أكثر ، وخلاصيّ أكثر . ولكنّه يؤكّد الوحدة الداخليّة للأقانيم الثلاثة أكثر ممّا يجعلها مفهومة . والتصوّر اللاتينيّ ، بالمقابل ، هو أكثر انخراطًا في التفكير والتنظير ، ولكن أكثر تجرّدًا . والخطر فيه أن لا يبرز بكفاية التباين بين الأقانيم الثلاثة ، واصلاً حتّى إلى تحويلهما إلى مجرّد أشكال كيان للطبيعة الإلهيّة الواحدة . وهذا الخطر حاضر خصوصًا في ما كتب **أنسلموس الكنتربريّ** في عقيدة الثالوث اللاتينيّة . لذلك تعرّضت العقيدة الثالوثيّة الغربيّة مرارًا لمهاجمات عنيفة من قِبل اللاهوتيّين الأرثوذكسيّين الذين بلغ بهم الأمر إلى حدّ اتّهامها بتعديل جذريّ للعقيدة الثالوثيّة [١٨٧] . ويلاحظ عند الكاثوليكيّين الآن خيار كامن يؤيّد التصوّر الشرقيّ .

اشتدّ النزاع خصوصًا في مناقشة موضوع " **والابن** " (*filioque*) [١٨٨] . يعيب اليونانيّون على الصيغة اللاتينيّة أنّها تلغي ، بقبولها انبثاقين في الله ، مونارخيّة الآب ، وتقوّض الوحدة في الله . وعلاوةً على ذلك ، إنّها تماهي الروح مع الذات المشتركة بين الآب والابن ، فلا تستطيع بسبب ذلك المحافظة على استقلاليّة الروح القدس الأقنوميّة . يستطيع اللاتينيّون دفع هذه الملاوم بأنّها إساءات فهم لتصوّرهم . فهم أيضًا يؤكّدون أنّ الابن يقبل من الآب " **القوّة** " لنفخ الروح القدس . وبالتالي فالروح القدس ينبثق خصوصًا (*principaliter*) من الآب ، بحيث تبقى مصانة أيضًا مونارخيّة الآب ، في التصوّر اللاتينيّ . وفي التصوّر اللاتينيّ لا ينبثق الروح كلّيًّا من الذات الإلهيّة ، بل من الأقنومين (*duo spirantes*) اللذين بكونهما أقنومين هما مبدأ لانبثاق الروح [١٨٩] .

الأهمّ في هذه النزاعات التي لا جدوى فيها ، والقائمة على جهل وسوء فهم متبادلين ، هو وعي أنّ التعارض بين التصوّرين يستند ، بلا ريب ، إلى شيء حقيقيّ ، إلاّ أنّه ، على العموم ، لا يأخذ بعين الاعتبار معطيات مميَّزة أساسيًّا في التاريخ [١٩٠] . وعليه فلدينا في *الشرق* ، بجانب تصوّر الكبّادوكيّين ، تصوّر الاسكندريّين ، ولا سيّما تصوّر **أثناسيوس** الذي يتوافق أكثر والتصوّر اللاتينيّ . و**يوحنّا الدمشقيّ** ، الذي اختصر منقول الآباء بطريقة حاسمة بالنسبة إلى الأرثوذكسيّة ، قد انطلق هو نفسه من الله الوحيد ، ويمرّ فقط من بعد إلى تقديم الأقانيم الثلاثة [١٩١] . ولكن ، حتّى من خارج ذلك ، نجد مرارًا عند الآباء اليونانيّين صيَغًا لها مردود ذاتيّ من مثل : إله من إله ، نور من نور ، ذات من ذات ، حكمة من حكمة [١٩٢] ... وبالمقابل ، يعرف الغرب أيضًا ، بجانب المنقول الذاتيّ الذي بدأه **أوغسطينوس** ، ودعّمه حتّى النهاية **أنسلموس الكنتربوريّ** [١٩٣] ، والذي يمثّله اليوم **كارل بارت** و**كارل رانر** [١٩٤] ، تقليدًا أكثر " **شخصانيّة** " . وهو يتمثّل في الماضي **بهيلاريوس** أسقف بواتيه ، وفي العصر الوسيط **بجيّوم دي سان تييرّي** [١٩٥] ، صديق **برناردوس الكلارفالّيّ** ، وخصم **أبيلاردوس** الشكليّ . ولكنّ الأهمّ هو **ريشار دي سان فكتور** الذي كتب في العقيدة الثالوثيّة ما هو الأبرز بين **أوغسطينوس** و**توما الأكوينيّ** . وتبعه **ألكسندر دي هاليس** و**بونافنتورا** [١٩٦] . هؤلاء جميعهم يُعنون ، كلٌّ بطريقته ، بما يسمّيه اليونانيّون مونارخيّة الآب ، والتي كان **أوغسطينوس** يصونها هو أيضًا بطريقته ، إذ كان يعلّم ، كما فعل لاحقًا **بونافنتورا** و**توما الأكوينيّ** ، أنّ الروح ينبثق أصلاً (*principaliter*) من الآب . ونجد عقيدة ثالوثيّة مستوحاة صراحة من تاريخ الخلاص ، في العصر الوسيط ، عند **روبيرت** أسقف دوتس ، **جيرلو** أسقف رايخلبِرغ ، و**أنسلموس** أسقف هافِلبرغ ... [١٩٧] .

حاول **توما الأكوينيّ** ، في هذه المسالة كما في كثير غيرها ، أن يضع منظومة متوازنة بين مختلف التصوّرات . وقد وصل إلى نظريّة لا تبعد كثيرًا عن نظريّة **يوحنّا الدمشقيّ** الذي كان **توما** يعرفه جيّدًا ويقدّره جدًّا [١٩٨] . وهكذا نرى عند **توما الأكوينيّ** بالضبط أنّه يجب ألاّ يكون هناك مغالاة في التباينات بين الشرق

والغرب . إنّها موجودة ولكنّها لا تبلغ السماء ، والجدران التي رُفعت اصطناعيًّا هي شفّافة ومخروقة في الاتّجاهين . والتقليد الغربيّ ، كما أظهر ذلك **توما الأكوينيّ** ، قادر على الأخذ بالاعتبار جميع مشاغل الشرق وإدخالها في مستوى تفكير أعلى .

عيب التيّار الأهمّ في النزعة الغربيّة يقوم على أنّها تفسّر توسّط الثالوث في الوَحدة كمعرفة وإرادة ، وبالتالي كإتمام للذات الإلهيّة . وفي هذا خطر سوء فهم للأقانيم كأوقات مثاليّة للروح المطلق لتحقيق الذات . ولا يمكن التخلّص من هذه النزعة التي تؤدّي إلى الشكليّة إلاّ إذا وعينا أنّ الروح ، وخصوصًا الروح المطلق ، لا يقوم حسّيًّا إلاّ كشخص ، وأنّ كلّ شيء ، بالنسبة إلى الإنسان ، يتعلّق بهذا الفهم الشخصيّ لله . فالإنسان كشخص لا يستطيع أن يجد خلاصه إلاّ في شخص الله المطلق . والكائن الإلهيّ الشخصيّ الذي يبحث عنه الإنسان هو ، بحسب الكتاب المقدّس والتقليد المسيحيّ الأوّل ، هو الآب . *لذلك يجب أن تنطلق عقيدة الثالوث من الآب ، وتفهمه كأصل ومصدر ومبدإ وحدة الثالوث* . يجب أن ننطلق من الآب كمبدإ لا مبدأ له ، وكمحبّة تفيض من ذاتها ، ويضع الابن والروح أحرارًا ، مع توحيدهما به في المحبّة الوحيدة . إنّ اتخاذ حرّيّة الله السامية في المحبّة كنقطة انطلاق ووحدة في الثالوث ليس ، بخلاف التقليد اللاتينيّ السائد ، انطلاقًا من الذات الإلهيّة ، بل من الآب الذي يملك خصوصًا الذات الإلهيّة التي قوامها المحبّة . إذ لا يمكن أن تصوَّر المحبّة إلاّ شخصيّة وبين أشخاص [١٩٩] . وعليه لا يمكن أن يوجد الشخص إلاّ في التواصل مع الآخرين واعتراف الآخرين بالشخص . لذلك لا يمكن فهم الوحدة والوحدانيّة الإلهيّة كعزلة ، خصوصًا عندما يُرى الله من قبل كشخص . وهذا هو السبب الأعمق الذي يجعل فكرة تأليه إله وحدانيّ الشخصيّة غير مقبولة . فهي بالضرورة واقعة في الارتباك للبحث عن مُواجهٍ لله ، وتجده أخيرًا في العالم وفي الإنسان ، ومع ذلك ، بما أنّها تجعل علاقة ضروريّة بين الله والعالم ، فلن تعود قادرة على صون التعالي الإلهيّ ، وحرّيّته في المحبّة . وإذا أردنا أيضًا أن نفكّر في نتائج تأييد الرسالة الكتابيّة عن الله كشخص مطلق وحرّيّة كاملة في المحبّة ، يجد الاعتراف الثالوثيّ قبولاً في الفكر المؤمن .

ولا يمكن أن نعيب إلاّ ظاهريًّا على هذه الأطروحة أنّها تسيء إلى الخاصيّة السرّيّة للثالوث . إذ إنّ الفرق الذي لا يفهمه العقل البشريّ بين المحبّة الإلهيّة والمحبّة البشريّة هو في أنّ الإنسان عنده المحبّة بينما الله هو المحبّة . ولأنّ الإنسان عنده المحبّة ، وأنّ هذه لا تكوّن كلّ ذاته ، فهو بالمحبّة متّصل بآخرين ، دون أن يجعله ذلك ويجعلهم ذاتًا واحدة . المحبّة عند الإنسان تنشيء جماعة أشخاص وثيقة وعميقة ، ولكن لا ذاتًا واحدة ووحيدة . أمّا الله ، فبالعكس ، هو المحبّة ، وذاته بسيطة ووحيدة على الاطلاق . لذلك تملك الأقانيم الثلاثة ذاتًا وحيدة . ووحدتهم وحدة ذاتيّة ، وليس فقط جماعة أشخاص . وهذا الثالوث في وحدة الذات هو السرّ الذي لا يُسبَر ، في الثالوث ، والذي لن نستطيع إدراكه بالعقل ، بل فقط نجعله جزئيًّا في متناول العقل المؤمن .

ثالوث في وحدة

بما أنّ ثالوث الأقانيم الإلهيّة في وحدة الذات الإلهيّة الوحيدة هو بالنسبة إلى العقل البشريّ ، سرٌّ لا يُدرَك ، فلا يمكن إلاّ أن يكون الوحي هو المنطلق لفهم منهجيّ لثالوث الأقانيم الإلهيّة . فلكي نفهم سرّ الثالوث هذا في الوحدة كسِرّ ، لا ننطلق إذن من الذات الإلهيّة الوحيدة وأعمالها الداخليّة الذاتيّة (المعرفة والإرادة) ، بل من كشف الآب بالابن في الروح القدس . وانطلاقًا من هذا السرّ الوحيد لحقيقة الخلاص المسيحيّة ، سنسعى إلى فهم سرّ الأقانيم الثلاثة الإلهيّة . وهناك الآن ، في هذا الاتّجاه ، *مشروعان* على الخصوص ، يحاول كلٌّ منهما بطريقته فهم الثالوث الخلاصيّ بالثالوث الداخليّ . انطلاقًا من أصله الخاصّ (**كارل بارت**) [٢٠٠] ، وانطلاقًا من مفهوم منهجيّ (**كارل رانر**) [٢٠١] . ويجري هذا عند الأوّل والثاني بطريقة متباينة جدًّا ، هي من خاصيّة الفكر اللاهوتيّ لكلٍّ منهما . ولكنّهما يشتركان في إعراضهما عن الانطلاق من صيغة : *ذات واحدة ثلاثة أقانيم* (*una substantia tres personae*) ، وتصوّر الله لا كجوهر ، بل كذات ، إمّا ذات تكشف عن نفسها (**كارل بارت**) وإمّا ذات تفيض ذاتها (**كارل رانر**) .

ينطلق **كارل بارت** من مفهوم كشف الذات لأنّه مؤمن بأنّ هذا يحتوي مشكلة عقيدة الثالوث [٢٠٢] . وأصل عقيدة الثالوث بالنسبة إليه هو مقولة : الله يكشف عن ذاته كربّ [٢٠٣] . وبحسب هذه المقولة ، إنّ الله هو ذاته في وحدة لا تقوّض ، ومع ذلك هو ذاته في تعدّد لا يقوّض مختلف ثلاث مرّات : كموحي وكوحي وككائن موحى به [٢٠٤] . ففي *الوحي* إظهار ذاتيّ لله الذي هو بذاته ليس في متناول الإنسان . والله له من الحرّيّة السامية " **ما يجعله قادرًا على أن يكون غير مساوٍ لذاته ، وهو إله بحيث لا يرتبط بسرمديّته العاديّة ، وعادته الأبديّة ، بل يستطيع ويريد أيضًا أن يتّخذ هيئة زمنيّة ، ويتّخذها حقًّا** " [٢٠٥] . ولكنّه في ذلك يبقى هو ذاته *الموحي* . وهو *كإله موحى به* بالضبط *الإله الخفيّ* (*deus absconditus*) [٢٠٦] . إنّه السيّد المطلق لوحيه . وأخيرًا يعني *الوحي* في الوقت عينه *الموحى به* . إذ إنّ الوحي هو أيضًا الكشف عن الذات المُبلَّغ للإنسان . إنّه حدَث تاريخيّ بفضله تميّزت حياة بعض الناس بحيث لم يستطيعوا ، بلا ريب ، إدراك الله ، ولكنّهم اتّبعوه وتجاوبوا معه [٢٠٧] . فعقيدة الثالوث عند **بارت** هي بالتالي التعبير عن الذاتيّة الإلهيّة المطلقة [٢٠٨] . وهي بذلك صيغة مماثلة لموضوع الذاتيّة الحديث واستقلاليّته [٢٠٩] . والأشكال الثلاثة التي تظهر بها هي من المكوّنات الذاتيّة للذات المطلقة . وهذه هي صورة فكريّة نموذجيّة للحداثة ، أو بأكثر دقّة ، صورة فكريّة نموذجيّة مثاليّة تصل **بارت بهيجل** [٢١٠] على ما هناك من اختلافات مادّيّة .

نجد بُنية فكريّة مماثلة عند **كارل رانر** . صحيح أنّ منطلقه ، بحسب المبدإ الإنسانويّ للاهوته ، ليس ذاتيّة الله ، بل ذاتيّة الإنسان . وهذا يعني أنّه يبغي معرفة سرّ الثالوث كسرّ خلاص . ويُعطى الخلاص حيث حاجة الإنسان المسكينة إلى سرّ مطلق تُلبّى بكشف هذا السرّ ذاته بكلّ حرّيّة ومجّانيّة . ويستطيع **رانر** أن يقول بهذا المعنى : " **الإنسان هو حدث إفاضة للذات مطلقة ، حرّة ، عن غير استحقاق ، ورحيمة ، من قبل الله** " [٢١١] . وإفاضة الذات هذه تتضمّن " **الاقتراب المطلق من الله كسرّ لا يُدرك وباقٍ في مناعته عن الإدراك** " ، " **والحرّيّة المطلقة ... في إفاضة الذات هذه** " ، و" **أنّ الإمكانيّة الداخليّة لإفاضة الذات هذه بحدّ ذاتها**

... **لا تدرَك أبدًا** " [٢١٢] . ومن هذا المفهوم لإفاضة الذات تنتج عقيدة الثالوث بنوع من التفكير المتعالي في شروط إمكانيّتها [٢١٣] . وعليه يكون الثالوث شرط إمكانيّة الذاتيّة البشريّة .

مبدأ الفهم المنهجيّ للثالوث هو بالتالي **لرانر** المفهوم الأساسيّ لعقيدة النعمة عنده : *مفهوم إفاضة الذات الإلهيّة* . وبالتفصيل ، يوجد عند **رانر** شكلان مختلفان ، يعود الواحد إلى الآخر ويشترط الواحد الآخر ، لإفاضة الذات الحرّة وغير المستحَقّة من قبَل الله في يسوع المسيح وفي الروح . يمكن فهم الاثنين كلحظات من إفاضة الذات الوحيدة [٢١٤] . إذ إنّ إفاضة الذات تعني في الوقت عينه : مَأْتى ومستقبلاً (حَدَث الجدّة الكلّيّة) ، تاريخ وتعالٍ ، عرض وطلب ، وأخيرًا الحقيقة ككشف للذات الشخصيّة والخاصّة ، والمحبّة كإفاضة ذاتيّة مقدَّمة بحرّيّة ومقبولة بحرّيّة [٢١٥] . ومع ذلك فهذه الإفاضة الذاتيّة الخلاصيّة لا تكون إلهيّة إذا لم تكن الله في ذاته ، وبالتالي إذا لم يَكن الثالوث التدبيريّ في الوقت عينه ثالوثًا داخليًّا [٢١٦] . لقد جدّد **رانر** في العمق ، بهذا الاستدلال اللاهوتيّ المتعالي جوهر التنظير الأوغسطينيّ في شأن الثالوث ، لا بطريق مقايسة الكائن (*analogia entis*) بل بمقايسة رؤية إجماليّة لتاريخ الخلاص . وهناك أيضًا بحسب **رانر** لحظتان : المعرفة والمحبّة ، اللّتان تكوّنان الشكلين المتميّزين في الحقيقة لقيمومة الله الذي يفيض ذاته ، وبدقّة أكثر قيمومة الآب [٢١٧] . وعليه يستطيع **رانر** اختصار العقيدة الثالوثيّة في هذه الصيغة : " **إنّ الله نفسه ، كالسرّ المقدّس الدائم ، وكالأساس الذي لا يُدرَك لوجود الإنسان المتعالي ، ليس هو فقط الإله البعيد بلا نهاية ، بل هو يريد أيضًا أن يكون إله القُرب المطلق في إفاضة حقيقيّة للذات ، وهو بالتالي حاضر في عمق وجودنا الروحي كما في تاريخنا الجسديّ الحسّيّ** " [٢١٨] .

لا بدّ من الإعجاب بالمنطق الذي يحاول به **رانر** بناء لاهوت ثالوثيّ من الداخل ، انطلاقًا من الثالوث التدبيريّ ، وبكيفيّة معالجته ، في الوقت عينه ، اللاهوت الثالوثيّ في إطار فلسفة الذاتيّة الحديثة ، ونجاحه مع ذلك - أخيرًا لا آخرًا - في إعطائه معنى صيَغ التقليد المدرسيّ حقّه . والنتيجة ، بلا ريب ، مشروع كبير ناجح ، لا تمكن

مقارنته إلاّ بوجوه أخرى عظيمة من اللاهوت المسيحيّ ، وهو جدير ، على الخصوص ، بأن يُقارن باستنتاج عقيدة الثالوث من " **الأسباب الضروريّة** " (*rationes necessarias*) **لأنسلموس** .

نتائج مُنطلق **رانر** الجديد هذا هي مع ذلك كثيرة . ويبدو ذلك في أنّ عقيدة الثالوث ، في درس **رانر** الأساسيّ ، لا تظهر ، كما هي الحال في قانون إيمان الكنيسة القديمة ، وفي اللاهوت الذي يفسّره ، كأنّها البُنية الأساسيّة . بل هي لم تحظ بقسم مستقلّ ، بل فقط بفصل ثانويّ من ثلاث صفحات ونصف ، منها اثنتان موقوفتان على نقد العقيدة الثالوثيّة التقليديّة ، بحيث يُقتصر العَرض على صفحة ونصف . ويبدو حالاً ، من هذا التوزيع الخارجيّ للموادّ ، أنّ العقيدة الثالوثيّة قد اضطُرّت إلى التخلّي عن خاصّيّتها البُنيويّة للأنثروبولوجيا اللاهوتيّة ، ولم تعُد تذكَر إلاّ كشرط لإمكانيّة عقيدة النعمة . ومن ناحية ثانية ، هناك لهذا التغيير في الوظيفة نتائج كبيرة على المعنى الداخليّ لعقيدة الثالوث . فإذا طُوّرت تمامًا ، كما هي الحال عند **رانر** ، تحت شعار الخلاص ، فهي تفقد خاصّيّتها التمجيديّة . وإذا كان الكلام في لاهوت الثالوث عند **بارت** على الله كذات مطلقة يجعل ذاتيّة الإنسان في خطر ، فالكلام على الذاتيّة البشريّة عند **رانر** يجعل بالحريّ في خطر الـ " **أنت** " الإلهيّ . لقد نجح **رانر** بلا ريب في الاعتداد بذاتيّة الإنسان الحديثة – وإن ردّها إلى الفرديّة – ولكنّه لم يتوصّل إلى التفكير في الثالوث بشكل الذاتيّة . من هنا استبعاده الجذريّ للمفهوم الحديث للشخص في عقيدة الثالوث [٢١٩] . لقد قلنا : إنّ " **أشكال قيّوميّة متميّزة** " لا يمكن التماسها وعبادتها وتمجيدها . والسرّ الإلهيّ الذي هو في النهاية بلا اسم ، عند **رانر** ، لا يمكن إلاّ أن يصمت عنه . وليس عبثًا أن يُسمّي كتاب صغير وجميل موحٍ وعميق **لرانر** عن الصلاة : " **كلمات في الصمت** " [٢٢٠] .

وثالثًا ، حيث المكان والمعنى غُيّرا هكذا ، لا بدّ من تغيير في البُنية الداخليّة . وبما أنّ كلّ شيء ، عند **رانر** ، يعود في النهاية إلى التعارض والاتّحاد بين الله والإنسان ، فلا يبقى مكان في العمق لتعارض واتّحاد الأقانيم الثالوثيّة . إنّها ألوان إفاضة الله التدبيريّة لذاته على الإنسان ، وليست ذوات لتواصل داخليّ . نجح **رانر** بلا ريب

في أن يوضح بجلاء ، أكثر من المدرسيّين ، وظائف الأقانيم الإلهيّة الثلاثـة الخلاصيّـة وغير القابلة للاستبدال . وهو يحارب بلا هوادة مقولة أنّ كـلّ واحـد مـن الأقـانيم الثلاثة ، مبدئيًّا ، كان بإمكانه أن يتجسّد . ولكنّه لم يتوصّـل إلى أن يسـتخرج مـن ذلك خصائص داخليّة . ولذلك يقف تنظيره الثالوثيّ دون الغاية ، ولم يعُد يستطيع أن يبيّن ما يكوّن السِّمة الخاصّة للأقانيم والفرق بينها وما يمكـن الوصـول إليـه مـن دلالة لها . لا يقولنّ أحد إنّ مثل هذه المسائل ليست سوى لعب لاهوتيّ بلآلئ مـن زجاج دون مُؤدّى وجوديّ وخلاصيّ . لأنّه إذا كان الثالوث التدبيريّ هو الثالوث الداخليّ ، فلا بدّ أن يكون بالضرورة للنواقص في عقيدة الثالوث أثر في فهم تـاريخ الخلاص . فإذا لم تكن الأقانيم الإلهيّة في الله ذوات ، فإنّها أيضًا لا تستطيع كذلـك أن تظهر في تاريخ الخلاص كذوات تتكلّم وتفعل . وتظهر هذه النتيجة بوضوح في أقوال **رانر** عن الاتّحاد الأقنوميّ . وعن السؤال : " **مَنْ هي الذات التي تتكلّـم في يسوع المسيح ؟** " يجيب **رانـر** بحقّ أنّـه مـن الواجـب أن ننسُـب إلى يسـوع وعيًـا للذات أصيلاً إنسانيًّا ، مخلوقًـا ، إذا أبينـا الوقـوع في شـكل جديـد مـن المونوفيزيّـة (القول بالطبيعة الواحدة) [٢٢١] . ولكن ما لا يظهر بوضوح عند **رانر** هو أنّ هـذه " **الأنا** " البشريّة تبقى في أقنوم اللوغس (الكلمة) ، بحيث يكون اللوغس نفسـه ، في يسوع المسيح ، هو المتكلّم والفاعل ، ولا يكون الله ، في الإنسان يسوع ، حـاضرًا فقط بطريقة وحيدة لا يمكن تجاوزها ، بل يكون يسـوع هـو *ابن الله* [٢٢٢] . بالمقـابل ، يميل **رانر** أكثر إلى أن يرى ، في الاتّحاد الأقنوميّ ، شكلاً وحيـدًا لا يمكـن تجـاوزه لإفاضة الذات الموعود بها مبدئيًّا كلّ البشر . وهو يراه كأنّه لحظـة داخليّـة وشـرط للنعمة المعطاة عمومًا للخليقة الروحيّة [٢٢٣] . وهذا بـلا ريـب منطقـيّ بحسـب منهجـه ، ولكنّه يُظهر مرّةً جديدة حدوده الداخليّة .

لا يمكننا أن نجد *موقفًا منهجيًّا شخصيًّا في عقيـدة الثـالوث* ، إلاّ بـالرجوع إلى شهادة الكتاب المقدّس ، وثيقة الإيمان ، مع الأخذ بالحسبان جميع المسائل والأجوبة التقليديّة . وننطلق مرّةً أخرى من صلاة يسوع الوداعيّة ، المدعـوّة الصلاة الكهنوتيّـة ، في يوحنّا ١٧ ، حيث وجدنا العناصر الأوضح لعقيدة ثالوثيّة ، في العهـد الجديـد [٢٢٤] .

قال يسوع هذه الصلاة عندما رأى ساعته قد أتت ، وحيث تتحقّق الآخِرة (*eschaton*) . وعليه تحتوي صلاة ساعة الوداع هذه على وصيّة يسوع . وفي ساعة الإتمام هي تختصر مرّةً أخرى المعنى العامّ لعمل يسوع المسيح ، وذلك بصيغة ثالوثيّة . فالصلاة الكهنوتيّة تحتوي في الأصل على العقيدة الثالوثيّة كلّها :

١ – معنى العقيدة الثالوثيّة . تبدأ الصلاة الكهنوتيّة بهذه الكلمات : " **يا أبت ، قد أتت الساعة ، فمجّد ابنك لكي يمجّدك ابنك** " . المقصود هو الساعة المَعاديّة ، للإتمام المستعيد والمتجاوز كلّ عمل الخلاص . وهي تحصل في الصليب وفي تمجيد يسوع ككشف مَعاديّ عن الله . والآب ، بتمجيد الابن وتعظيمه ، يتمجّد هو نفسه بالابن . وفي تمجيد الابن يظهر مجد الآب الخاصّ . وهذا المجد نفسه كان للابن منذ الأزل عند الآب (يوحنّا ١٧ : ٥) . والمقصود الكشف المَعاديّ للذات الإلهيّة السرمديّة ، لألوهيّة الله . قيل إنّ الله له منذ الأزل مجد وجوده الإلهيّ ، بأنّ الآب يمجّد الابن ، وأنّ الابن بدوره يمجّد الآب .

في هذه المجدلة الأبديّة يُدخَل المؤمنون . فقد قبلوا وعرفوا في الإيمان الكشف عن الآب بالابن ، وعن الابن بالآب . وعليه يتمجّد الابن فيهم (يوحنّا ١٧ : ١٠) . ويحصل هذا التمجيد " **بالمعزّي الآخر** " ، روح الحقّ ، الذي يرشد المؤمنين إلى الحقيقة كلّها . وبما أنّه لا يقول شيئًا عن ذاته ، بل فقط ما هو يسوع ، وما لهذا من الآب ، فهو يعترف بمجد الابن والآب (يوحنّا ١٦ : ١٣–١٥) . إنّه هو حضور وصانع الحضور الحسّيّ للمجدلة الأبديّة للآب والابن في الكنيسة وفي العالم . إنّه التحقيق المَعاديّ للمجد الإلهيّ ، ووجوده في المجال التاريخيّ . وليس ذلك ممكنًا إلاّ لأنّه ينبثق هو ذاته من الآب (يوحنّا ١٥ : ٢٦) ، ولأنّه روح الحقّ ، فهو الكشف عن المجد الأبديّ لله ذاته ، وهو إشعاعه . فليست غاية (*scopos*) الاعتراف إذن ، بحصر المعنى ، عقيدة عن الله ، بل التمجيد والتعظيم المَعاديّ لله . وما عقيدة الثالوث ، إذا صحّ القول ، سوى قاعدة التمجيد . والمقصود في الاعتراف الثالوثيّ " **المجد للآب بالابن في الروح القدس** " . وبهذا التسبيح الليتورجيّ

ينكشف بشكل مَعَاديّ نهائيّ المجد الإلهيّ الأبديّ للآب والابن والروح القدس . " **الحياة الأبديّة هي أن يعرفوك أنت الإله الحقّ وحدك ، ويعرفوا الذي أرسلته ، يسوع المسيح** " (يوحنّا ١٧: ٣) . ليس هذا الاعتراف ، في مقصد الكتاب المقدّس ، تنظيرًا مجرّدًا ، بل هو مشاركة وجماعة حياة . المقصود في الاعتراف الثالوثيّ إنشاء الجماعة مع الله . إنّ معنى عقيدة الثالوث هو في الوحدة الممتدّة بين التمجيد وعمل الخلاص . وعليه فبالإمكان إلغاء الاختيار بين مشروعي **كارل بارت وكارل رانر** .

تعني الوحدة الممتدّة بين التمجيد وعمل الخلاص أنّ الاعتراف بمجد الله لا يتضمّن إذلال الإنسان . والاعتراف بذاتيّة الله المطلقة لا يتضمّن أيّ طغيان على ذاتيّة الإنسان ، بل هو بالحريّ يخلّص ويحرّر ويكمّل الإنسان . وعليه يكون الاعتراف الثالوثيّ التحديد الأقصى والحسّيّ لانفتاح الإنسان غير المحدود ، ولفكرة الله الموجودة فيه بطريقة غير محدودة ، منيرة كلّ فكر وكلّ فعل [٢٢٥] . وهذا هو الجواب الذي لم تسمع به أذن عن السؤال الذي ليس هو فقط في بال الإنسان ، بل الذي هو الإنسان . إنّ معنى الإنسان والعالم ، وحياتهما وحقيقتهما ، هو في تمجيد الله الثالوث ، الذي نولج به في التمجيد داخل الثالوث وندخل الجماعة الإلهيّة . وعليه يَتمّ أيضًا في الاعتراف الثالوثيّ مسبَقًا معنى رسالة يسوع عن مجيء ملكوت الله . فالمقصود في هذه الرسالة بالضبط هو الكشف عن سيادة الله ومجده بكونهما حياة العالم وإتمام رجاء الإنسان [٢٢٦] . العقيدة الثالوثيّة هي في معناها الأعمق الشرح الحاسم لرسالة ملكوت يسوع . وهي تستعيد لبّ رسالة يسوع وهي خلاصة الإيمان المسيحيّ .

٢- **مضمون العقيدة الثالوثيّة** . بحسب الصلاة الكهنوتيّة يقوم تمجيد الله كحياة للعالم ، بمعرفة إله يسوع المسيح والاعتراف به " **إلهًا حقًّا وحده** " (يوحنّا ١٧: ٣) . الوحدة والوحدانيّة هما من صفات الذات الإلهيّة . والمقصود ، من جديد ، معرفة ذات الله ، وألوهيّة الله . إلاّ أنّ معرفة وحدانيّة الله هذه تتميّز من الوحدانيّة الفلسفيّة وتلك التي في العهد القديم ، بكونها تتضمّن معرفة الذي أرسله الآب (يوحنّا ١٧: ٣) ، والذي هو واحد مع الآب (يوحنّا ٥: ٢١ ...) . وفي الواقع

أنّ العالم لم يعترف بوحدانيّة الله . وفقط ذاك الذي هو منذ الأزل واحدًا مع الآب هو الذي أخبر بذلك وكشف عن اسم الآب (يوحنّا ٥: ٢٥...؛ راجع ١: ١٨) . ولا تمكن معرفة وحدة الله ووحدانيته إلاّ بمعرفة وحدة الآب والابن . ويجب أن يدخلها المؤمنون بدورهم . " **ليكونوا واحدًا مثلما نحن واحد** " (يوحنّا ١٧ : ٢٢) وعليهم أن يبلغوا الوحدة الكاملة (يوحنّا ١٧: ٢٣) . وهذه الوحدة بين المؤمنين ، كالوحدة بينهم وبين الآب والابن ، هي ، عند يوحنّا ، كما في العهد الجديد كلّه ، فعل الروح . وهذه القرينة مثبتة بكلّ وضوح في يوحنّا ١٤: ١٥-٢٤ . مجيء الروح وإقامته في المؤمنين هي في الوقت عينه عودة يسوع وسُكناه في المؤمنين ، التي بها يكون يسوع فيهم كما هو في الآب .

فالكشف عن الثالوث هو بالتالي الكشف عن الذات الإلهيّة الأعمق ، المخفيّة عن العالم ، وعن الوحدة والوحدانيّة الإلهيّة ، التي هي بدورها أساس وحدة الكنيسة وبها وحدة العالم . *وهكذا تكون عقيدة الثالوث ، بمضمونها ، صيغة الوحدانيّة المسيحيّة . وبدقّة أكثر هي تحقّق المقولة المجرّدة سابقًا عن الوحدة والوحدانيّة الإلهيّة بتحديد مضمون هذه الوحدانيّة . تُحدّد الوحدة الإلهيّة بأنّها جماعة الآب والابن وبطريقة غير مباشرة وضمنيّة هي أيضًا جماعة الآب والابن والروح كوحدة في المحبّة* .

لا يمكن فهم ما تعني الوحدة في المحبّة فهمًا دقيقًا ، إلاّ إذا حدّدناها بالمقايسة مع تصوّرات أخرى للوحدة [٢٢٧] . في المجال المادّيّ لدينا وحدة كمّيّة ، إذن وحدات قابلة للقياس . وكلٌّ منها يتكوّن من خليط وترابط كمّيّات متنوّعة ، ووحداتها الأخيرة والأصغر ما زال العِلم عاجزًا عن تبيانها ، على الأقلّ حتّى الآن . التحديد والتجميع العدديّ لمثل هذه الوحدات الكمّيّة يفترض من قبَل مفاهيم عامّة عن نوع وجنس هي من عمل الفكر التجريديّ البشريّ . وهي تفترض من قَبل وحدة الشخص . وهذه هي وحدة توجد في ذاتها ولذاتها . وكما هو صحيح القول بأنّ الشخص البشريّ وحدة لا يمكن مَنْحها لوحدة أعلى ، صحيح كذلك القول بأنّ الشخص غير ممكن إلاّ بالتعايش مع أشخاص آخرين . الشخص البشريّ هو *plurale tantum* ، أي إنّه لا يمكنه أن يوجد إلاّ بالتعارف المتبادل ، ولا يجد اكتماله إلاّ في

جماعة المحبّة . وبالتالي لا يوجد الأشخاص إلاّ في العطاء والأخذ المتبادلين .

تتيح لنا هذه الملاحظة فهم الوحدة في المحبّة ، كما هي موجودة في الله بحسب إنجيل يوحنّا وتكوّن الذات الإلهيّة . وما هذا بالتأكيد سوى فهم أوّليّ ، لا نستطيع نقله إلى الله إلاّ بطريقة المقايسة ، لأنّ تعايش الأشخاص ، في المجال البشريّ ، هو التعبير عن محدوديّتهم وعن احتياجاتهم . فهم متعلّقون بعضهم ببعض ، بأشكال متعدّدة . وليس هناك شخص خاصّ متماهيًا كلّيًا مع ذاته . وما من شخص يستنفد جوهر الكائن البشريّ وملء إمكاناته . لذلك الجماعة في المحبّة هي دومًا في الوقت عينه شهوانيّة ، أي محبّة تسعى إلى الإشباع . وهذا كلّه بطبيعته مُستبعَد عند الله . فالله ليس له الكيان (الوجود) ، إنّه الكيان في كمال وغياب للحاجات مطلقين . لذلك هو وحدة مطلقة ، وجود كامل لدى الذات ، وامتلاك كلّيّ للذات ، وحدة شخصيّة بالمعنى الكامل . ومع ذلك ، إذا كان من الواجب ألاّ يُتصوّر الله ككائن منعزل نَرجسيّ ، يكون - بكلام متناقض - بفعل كماله ناقصًا جدًّا ومتألّمًا من كماله ، فلا يمكن تصوّره إلاّ تعايشًا . وإذا كان عليه مع ذلك أن يبقى إلهًا وألاّ يكون تِبْعًا للعالم والإنسان ، فلا بدّ أن يكون تعايشًا في ذاته . ويجب أن يكون عندئذٍ في وحدة وبساطة ذاته ، جماعة في المحبّة ، محبّة لا يمكن أن تكون في عوز ، بل هي كريمة بفعل ملء كيانها . ولذلك فهناك كلام مستمرّ على العطاء في صلاة يسوع الوداعيّة (يوحنّا ١٧: ٢؛ ٦؛ ٢٢) . لأنّ الله ، في كماله وبساطته ، هو كلّ شيء ولا شيء له ، ولا يمكن أن يعطي إلاّ ذاته ، ولا يمكن أن يكون سوى عطيّة خالصة لذاته ، فيجب إذن التفكير بالوحدة الإلهيّة كأنّها محبّة توجد بعطائها ذاتها . وعليه يتماهى في الله الكيان الذاتيّ والكيان مع آخر . ولذلك ليست جماعة المحبّة في الله كالجماعة بين البشر مؤلّفة من كائنات مختلفة ، بل هي ذات واحدة . وهنا يصلح القول : " **كلّ ما هو لي فهو لك ، وكلّ ما هو لك فهو لي** " (يوحنّا ١٧: ١٠) . وقد عبّر **أوغسطينوس** عن هذه الحالة بدقّة قائلاً : " **الثالوث هو الله الواحد الوحيد ، والله الواحد الوحيد هو الثالوث** " [٢٢٨] .

فعقيدة الثالوث بالتالي هي وحدانيّة واقعة .

إنّ فهم الوحدة-المشاركة في الله لن تكون بدون *نتائج مهمّة بالنسبة إلى إدراكنا للحقيقة* الواقعة . والوحدانيّة كانت باستمرار ، في الوقت عينه ، منهاجًا سياسيًّا : إله واحد ، إمبراطوريّة واحدة ، وإمبراطور واحد [٢٢٩] . ويظهر ذلك في يوحنّا ١٧ ، حيث تبدو فكرة الوحدة في الله كأنّها نموذج وأساس الوحدة في الكنيسة ، وأنّ هذه بدورها السرّ أي العلامة والوسيلة لوحدة العالم (يوحنّا ١٧: ٢٣) . ولكن ما هي الوحدة المقصودة ؟ ليست هي ، بكلّ وضوح ، وحدة جامدة ، متراصّة ، متماثلة ، ومستبدّة ، تقصي وتبتلع وتظلم كلّ ما يُغاير . إنّ وحدةً كهذه تكون افتقارًا . والوحدة الإلهيّة هي ملء ، بل فيض عطاء وسخاء متنزّه ، وبذل الذات في المحبّة . هي وحدة لا تقصي بل تتضمّن وجودًا حيًّا محبًّا مع الآخرين ولأجلهم . ولهذا التصوّر الثالوثيّ *لوحدة-مشاركة* نتائج في المجال السياسيّ بالمعنى الواسع ، وبالتالي في تصوّراتنا لغاية الوحدة في الكنيسة وفي المجتمع وفي البشريّة ، وإذن للسلام في العالم . لقد دافع **بيترسون** عن هذه الأطروحة : أنّ عقيدة الثالوث هي غاية اللاهوت السياسيّ [٢٣٠] . كان يجب القول بدقّة أكبر : هي غاية لاهوت سياسيّ يُستخدم إيديولوجيًّا لتأييد علائق قوّة ، فيها يحاول إنسان أو فئة أن يفرضوا على الآخرين تصوّرهم للوحدة والنظام . ولكنّها توحي بنظام فيه الوحدة تقوم على أنّ الجميع يتقاسمون ما يخصّهم ويجعلونه شيئًا مشتركًا بينهم . وذلك بعيد عن الجماعيّة الشيوعيّة كبعده عن الليبراليّة الفرديّة . لأنّ *المشاركة* لا تنفي الوجود الخاصّ ، وحقّ الشخص الخاصّ ، بل تكمّله في عطاء ما هو خاصّ وقبول ما هو للآخرين . فالمشاركة هي بالتالي جماعة أشخاص ، وهي تصون أوّليّة الشخص الذي هو دومًا وحيد . ولكنّ هذا لا يجد كماله في التملّك الفرديّ ، بل في عطاء وتقاسم ما هو خاصّ .

قام **هِمّرْلِه** [٢٣١] بدراسة نتائج هذا الفهم الثالوثيّ للوحدة كوحدة مشاركة ، بالنسبة إلى الروحانيّة المسيحيّة . فروحانيّة من هذا النمط هي تأمّليّة ، إذ توجّه انتباهها إلى ما تجده في كلّ شيء من آثار المحبّة ، ولا سيّما في صليب يسوع المسيح . فليست إفاضة الذات الإلهيّة في يسوع المسيح أساسًا فحسب ، بل هي المثال الدائم ، الذي ترنو إليه دومًا روحانيّة من هذا النوع حتّى تنهج سبيله .

وتكون هذه الروحانيّة ، في تأمّلها ، ناشطة ومن العالم ، في الوقت عينه . وتتوافق مع بذل الله ذاته لأجل البشر . لذلك تصير هذه الروحانيّة خدمة في العالم ولأجل العالم . وأخيرًا هي في تأمّلها وعملها جماعيّة وكنسيّة . إنّها تحيا بالتعايش . وليست اعتباطيّة متعلّقة بمزاج الأفراد ، بل بالعكس تدرك الواجب بالمعنى الحقيقيّ للكلمة .

٣- مشكلة الثالوث المستمرّة ، أو أفضل من ذلك ، سرّ الثالوث . لقد قلنا سابقًا إنّ المشاركة-الوحدة الثالوثيّة تتميّز كلّيًّا من أيّ وحدة-مشاركة بين البشر ، بمعنى أنّها وحدة في الذات الواحدة نفسها وليست جماعة ذوات متميّزة . هنا تقوم مقايسة هي في تماثلها تتضمّن تباينًا موازيًا له . لذلك تبقى الكيفيّة الفعليّة للوحدة الثالوثيّة المتلازمة مع تمايز الأقانيم سرًّا عصيًّا على الحلّ . والنقاش الحديث في سبيل إدراك أصحّ للمفهوم الثالوثيّ للأقانيم يُظهر مرّةً أخرى المصاعب والاحراجات التي يغرق فيها كلّ فكر لاهوتيّ . ومع ذلك توفّر لنا الصلاة الكهنوتيّة هنا أيضًا ، في هذه المسألة الأصعب في اللاهوت الثالوثيّ ، مُستندات وإشارات إلى تفكير لاحق أعمق . والجواب ينطلق من جديد من حركة العطاء والقبول ، من حركة المحبّة التي هي الله . إنّنا نلاحظ ، إذا لازمنا النصّ من قريب ، في داخل هذه الحركة ، *ثلاث علائق متباينة* :

الآب هو الذي يعطي ويُرسل . فهو إذن المبدأ بلا مبدإ للمحبّة ، والمصدر الخالص ، والإفاضة الخالصة للذات . *والابن* يقبل من الآب الحياة والمجد والقدرة . ولكنّه لا يقبلها ليعتزّ بها ويمتلكها وينعم بها لذاته ، بل لكي يتخلّى عنها وينقلها (فيلبّي ٢: ٦) . والمحبّة التي تنتهي في عزلة اثنينيّة للمحِبّين ، والتي لا تتجاوز ذاتها في التجرّد ، تكون شكلاً جديدًا من الأنانيّة . لذلك الابن هو *الوسيط* والوساطة الخالصة ، والنّقل الخالص . *والروح* ليس شيئًا بذاته ، إنّه قبول خالص ، هديّة خالصة ، وعطيّة خالصة . وبذلك هو ملء خالص ، وفرح وسعادة أبديّتان ، واكتمال خالص بلا نهاية . وبما أنه التعبير عن فيض المحبّة في الله ، فالله فيه وبه هو منذ الأزل أبعد من ذاته ، وتجاوز خالص للذات . والروح ، كعطيّة من الله ، هو عطيّة

الله المَعَاديّة للعالم ، وتقديسه واكتماله النهائيّ .

تُقصي المشاركة الكاملة في الذات *الوحيدة* ، إذن ، تباينات في شكل تملّك هذه *الذات* الواحدة . ففي الآب توجد المحبّة كمصدر خالص يَفيض ، وفي الابن كنَقل خالص ، ووساطة خالصة ، وفي الروح كفرح القبول الخالص . والأشكال الثلاثة التي تقوم بها الذات الإلهيّة الواحدة ، المحبّة ، هي بوجهٍ ما ضروريّة ، إذ لا يمكن تصوّر المحبّة بوجه آخر . والاعتراف الثالوثيّ بهذا المعنى يجعل للإيمان مقبوليّة داخليّة . ومع ذلك فهو يبقى سرًّا ، إذ الموضوع هو ضرورة في المحبّة وبذلك في الحرّيّة ، فلا يمكن الاستدلال عليها قبل كشفها ذاتها ، ولا إدراكها بالعقل بعد ذلك الكشف . فمنطق المحبّة له ، بالضبط ، في حرّيّتها المطلقة التي لا يُسبَر غورها ، صوابه وقدرته على الإقناع الداخليّتين .

لا يمكن التفكير في أيٍ من الأشكال الثلاثة التي تقوم بها محبّة الله الوحيدة إلاّ بالصِّلة مع الآخرَين . فالآب بدون الابن القابل لا يمكن أن يكون عطاءً خالصًا للذات . ولكن بما أنّ الابن لا يقبل شيئًا ، بل الكلّ ، فهو لا يوجد إلاّ في وبالعطاء والقبول . ولكنّه لن يقبل عطيّة الآب ذاته إذا كان يحتفظ بها لنفسه بدون أن ينقلها . وعليه فهو موجود بكونه يقبل ذاته كلّيًّا من الآب ، ويعطي ذاته من جديد كلّيًا للآب ، بتمجيده الآب بدوره ، كما ورد في صلاة يسوع الكهنوتيّة . فالابن ، بكونه وجودًا معطى كلّيًا ، فهو ذاته شكران خالص ، وإفخارستيّا أبديّة ، وتوافق خالص مطيع لكلمة الآب ومشيئته . ولكنّ هذه المحبّة المتبادلة تمتّد ، مرّةً أخرى ، إلى ما هو أبعد منها . وليست عطاءً خالصًا إلاّ لأنّها تُفرغ ذاتها وتتخلّص أيضًا من الأثنينيّة-الوحدة ، لتقبل بنعمة خالصة ثالثًا ، فيه المحبّة قبول خالص ، فلا يوجد بالتالي إلاّ بقبوله ذاته من محبّة الآب والابن المشتركة . فالأقانيم الثالوثيّة هي بالتالي علائق خالصة . هي علائق تقوم فيها الذات الإلهيّة الوحيدة كلّ مرّة بشكل مختلف لا يمكن تبادله . إنّها علائق تقوم في ذاتها [٢٣٢] .

نبلغ بهذه التحديدات ، بطريقة جديدة ، المفهوم الأوغسطينيّ-التوماويّ للأقنوم الثالوثيّ بأنّه علاقة قيّوميّة . وقد جسّدنا هذا التصوّر بالنسبة إلى أفكار **ريشار دي**

سان فكتور . ووجدنا ، في الوقت عينه ، تصوّرًا منهجيًّا لعقيدة الثالوث ، يمكن أن يندرج فيه ما يهمّ اليونانيّين واللاتينيّين في وحدة عليا . وهذا التصوّر ينطلق مبدئيًّا مع اليونانيّين ، من الآب ، المبدإ بلا مبدإ ، ولكن بما أنّه يتصوّره كمحبّة خالصة ، وكعطاء للذات خالص ، فهو قادر على فهم انبثاقَي الابن والروح ، في " **منطقهما** " الداخليّ ، على طريقة اللاهوت اللاتينيّ ، وفهمهما في الإيمان كوجوه لمحبّة الله غير المدركة والفائقة التصوّر ، وكتعبير عن سرّ الخلاص الوحيد .

يمكن بلا ريب أن نتساءل : ماذا يأتينا به مثل هذا العرض لعقيدة الثالوث ؟ وما هي علاقته بالمعنى التمجيديّ والخلاصيّ للاعتراف الثالوثيّ ؟ لقد أعطينا سالفًا جوابًا أوّلاً عن هذا التساؤل : المقصود هو فهم الإيمان (*intellectus fidei*) من الداخل . ويجب ألاّ يُفهم بذلك فهمًا عقلانيًّا ، تحت مظلّة وفي إطار العقل البشريّ ، الذي يكون مقياسًا أعلى للإيمان . الموضوع بالحريّ هو التبصّر بطريقة أعمق في الإيمان ذاته ، وإدراكٌ مؤمنٌ للسرّ كسرّ ، أي كمحبّة لا يُسبَر غورها ، فيكون أبعث على اليقين .

وبذلك أُعدّ الجواب الثاني : بما أنّ سرّ المحبّة هو المقياس الأعلى الذي وضعه الوحي نفسه ، فينتج من ذلك مقاييس لفهم جديد وأعمق للحقيقة . تبدو الوحدة-الشراكة الثالوثيّة على طريق المقايسة كأنّها *النموذج لفهم الحقيقة فهمًا مسيحيًّا* . فتطوّر عقيدة الثالوث يتضمّن العبور من فهم للحقيقة موسوم بأوّليّة الجوهر والذات إلى فهم لها بأوّليّة الشخص والعلاقة . وليست الحقيقة الأخيرة جوهرًا يقوم في ذاته ، بل الشخص الذي لا يمكن تصوّره مكمّلاً إلاّ في سِمة علاقة العطاء والأخذ . ويمكن القول كذلك : معنى الكيان هو تجرّد المحبّة . من الواضح أنّه لا يمكن مثل هذه " الكينونة الثلاثيّة " (ontologie trinitaire) [٢٣٣] أن تؤسّس بالتأكيد على الاستقرار ، كما هي الحال بالنسبة إلى كلّ كينونة . فتأكيد الذات ، والتصنّع الأعمى ، والتاريخيّة المجرّدة ، أو اللاإدراكيّة الأخيرة للحقيقة ، ما زالت تفرض نفسها وتقاوم أيّ تفسير من هذا النوع . ومع ذلك فإمكانيّة قبولها تقوم على أنّها أكثر استيعابًا لاختبار الواقع بدون أن تقبض شيئًا . وبإمكانها أيضًا أن تستوعب

" **وتبقى في مكانها** " اختبارات للحقيقة لا يمكن أن تتطوّر في أيّ منظومة : الخطيئة ، العزلة ، الحزن على المحدوديّة ، والإخفاق . وهي أخيرًا تفسير يعزّز الرجاء ، واستباق للمجدلة المَعَاديّة تحت ستار التاريخ .

وأخيرًا يتأتّى من الاعتراف الثالوثيّ نموذج *روحانيّة مسيحيّة* تعتمد الأمل والخدمة المجرّدة في قوّة الرجاء . وفي الواقع يتميّز الأشخاص الثالوثيّون بسِمة التجرّد . وكلّ واحد بطريقته يتخلّى عن الذات بسخاء . إنّ الوجود المفرغ للذات هو منذ الأزل شرط إمكانيّة إفراغ الابن ذاته في الزمن ، وهو مثال التواضع المسيحيّ والخدمة المجرّدة [٢٣٤] . وعليه نجد في جوهر ومضمون الاعتراف الثالوثيّ السبب الذي لأجله يقال في فعل المعموديّة ، الذي هو أساس الوجود المسيحيّ . ليس هذا الاعتراف لُباب الإيمان المسيحيّ فحسب ، بل أيضًا الإقتداء بالمسيح المرتكز عليه والإيلاج في موت الربّ وقيامته .

٤- ينتج ممّا قلناه أخيرًا **المكان المنهجيّ لعقيدة الثالوث** . إنّها ، بوجهٍ ما ، مُجمل سرّ الخلاص المسيحيّ كلّه ، وفي الوقت عينه قاعدته الأولى . هي القاعدة لأنّها شرط الإمكانيّة الداخليّة لتاريخ الخلاص . وفقط لأنّ ا لله هو في ذاته حرّيّة كاملة في المحبّة ، فهو يستطيع أن يكون حرًّا في المحبّة تجاه الخارج . ولأنّه في ذاته لدى ذاته وهو كائن لدى الآخَر وفي الآخَر ، فهو قادر على التخلّي عن الذات في التاريخ ، وبذلك إظهار مجده في هذا التخلّي . ولأنّ ا لله هو عطاء خالص في ذاته ، يستطيع إعطاء ذاته في الروح القدس . والروح ، بكونه ذات ا لله الأكثر داخليّة ، فهو في الوقت عينه ما هو الأكثر خارجيّة ، وشرط لإمكانيّة الخَلق والفداء . وعليه يكون الاعتراف الثالوثيّ في الوقت عينه مُجمل سرّ الخلاص المسيحيّ كلّه . ا لله الآب هو بيسوع المسيح ابنه في الروح القدس خلاص العالم : هذا هو سرّ الإيمان الوحيد في كلّ أسرار الإيمان . الآب كمبدإ لا مبدأ له في ا لله ، هو أيضًا أساس تاريخ الخلاص وغايته : منه يصدر كلّ شيء وإليه يرجع كلّ شيء . والابن كوَساطة خالصة في ا لله هو الوسيط الذي أرسله الآب ، والذي يعطينا بدوره

الروح القدس . والروح أخيرًا هو كالاكتمال في الله ، الاكتمال المَعاديّ للعالم وللإنسان . وبما أنّه السبيل الإلهيّ إلى الخارج ، فهو يقوم أيضًا بإعادة كلّ الحقيقة المخلوقة نحو الله . وبفضل الروح سينتهي الخلاص بالتمجيد . وفيه ، في آخر الأزمنة ، عندما يصير الله " **كلاًّ في الكلّ** " ، ستُدخل أخيرًا الحقيقة بمُجملها (كورنثس الأولى ١٥: ٢٨) .

ومن أطروحة أنّ العقيدة الثالوثيّة هي قاعدة سرّ الخلاص كلّه ومُجمله ، ينتج أخيرًا الجواب عن مسألة كثر النقاش فيها ، وهي *مكان العقيدة الثالوثيّة في داخل لاهوت أصول العقيدة* [٢٣٥] . وليس ذلك فقط ، بسبب أهمّيّة عقيدة الثالوث ، مسألة تنظيم المعرفة ، بل هو مسألة أساسيّة تعني مضمون اللاهوت ، وتقرّر الخطّة الإجماليّة لمشروع عَقديّ .

قُدّمت في المناقشة ثلاثة حلول . *الحلّ الأوّل* ، الذي توسّع فيه بطريقة مدرسيّة **توما الأكوينيّ** ، يتناول الثالوث بعد النظرة العقديّة للمعرفة ، في مطلع فصل أصول العقيدة . والمقالة في الله الثالوث (*de Deo trino*) تسبقها المقالة في الله الواحد (*de Deo uno*) . وهذا التقسيم يتضمّن قرارًا لاهوتيًّا سابقًا مزدوجًا : فهو يفترض من قَبل أسبقيّة اللاهوت (*theologia*) على التدبير (*oikonomia*) . إنّه ينظر بعين الجدّ إلى أنّ الموضوع في تاريخ الخلاص وفي اللاهوت الذي يفسّره هو ، قبل كلّ شيء ، الفعل الإلهيّ والقول الإلهيّ ، وبالتالي ، فكلّ شيء في اللاهوت يجب أن يُعالج بالنظر إلى الله . ولكنّ تقدّم المقالة في الله الواحد (*de Deo uno*) على المقالة في الله الثالوث (*de Deo trino*) يتضمّن أيضًا خيارًا بتأييد عقيدة الثالوث الغربيّة التي قال بها على الخصوص **أوغسطينوس** ، الذي ينطلق من الذات الإلهيّة الوحيدة ، جاعلاً بالتالي الثالوث غير عامل في التدبير الخلاصيّ . تؤدّي عقيدة الثالوث في هذا التصوّر ، على الرغم من تقدّمها على المقالات الأخرى العَقَديّة ، دورًا هامشيًّا لعرض الموادّ التابعة . يتمثّل *الحلّ الثاني* باللاهوت البروتستانتيّ المُجَدَّد في عصرنا والذي وجد التعبير المدرسيّ عنه عند **كارل بارت** . وفي هذا اللاهوت ليس " **المسيح وحده** " (*solus Christus*) تأكيدًا لاهوتيًّا مادّيًّا أساسيًّا فحسب ، يعني الحصول على الخلاص بيسوع وحده ، بل هو مبدأ لاهوتيّ صريح أساسيّ

يعني أنّه بالمسيح فقط وبوساطته نستطيع التكلّم على الله. والتقويم النقديّ للاّهوت الطبيعيّ الذي صدر عنه يؤدّي إلى هذه الفكرة: أنّ المقدّمات العَقَديّة – أو كما يُفضَّل القول في اللاهوت بعد **بارت** – التفسير اللاهوتيّ – يجب أن يتكلّم على المسيحانيّة وعلى عقيدة الثالوث. لم تعُد المقدّمات الآن تمهيدًا لعلم أصول الدين، ولكن ما يجب أن يقال في ذلك العلم، أوّلاً وقبل كلّ شيء، بيان الطريقة الصحيحة للكلام على الله. ونتيجة هذا الموقف هو التخلّي عن تميّز المقالتين في "**الله الواحد**" و"**الله الثالوث**"، ونقل عقيدة الثالوث إلى المقدّمات العَقَديّة أو إلى العقيديّة التفسيريّة، لجعلها بالتالي قاعدة كلّ المقولات العَقَديّة. فكانت نتيجة مثل هذا اللاهوت اللاإلهيّ القائم أساسيًّا على المسيحانيّة، أنّ الفرق، بالنسبة إلى الإلحاد الحقيقيّ، هو فعلاً مؤكّد عاليًا في الإيمان، ولكنّه لم يعد مقبولاً في الفكر بكفاية. لذلك يبدو *سبيل ثالث*، أوّلاً ذاك الذي اتّبعه أبو البروتستانتيّة الجديدة **شلايرْماخِر** بمنطق، والذي يُجرَّب أيضًا اليوم في اللاهوت الكاثوليكيّ، كما في كتاب *التعليم الدينيّ الهولّنديّ* [٢٣٦]، مثلاً. إنّه يتناول موضوع الثالوث كتتويج نهائيّ، وبهذا المعنى، كمُجمل لكلّ العقيدة. إلاّ أنّ ما جرى مع **شلايرْماخِر** يدلّ كفاية على أنّ القانون يمكن أن يصبح بالتالي مجرّد ملحق. والسبب الداخليّ في ذلك لا يصعب اكتشافه. فإذا لم تعالَج عقيدة الثالوث إلاّ كمُجمل للعقيدة، يصبح عندئذٍ من العسير أن نجعلها تُفهَم أيضًا كقاعدة لكلّ المقولات العَقَديّة: وعندئذٍ تتحوّل عقيدة الثالوث من مبدإ أساسيّ للاّهوت إلى ملحق باللاهوت.

ينتج من وجهة النظر الأخيرة، أي أنّ الثالوث قاعدة لُمجمل اللاهوت، ما يلي: لا بدّ من مقالة تمهيديّة في "**الله الثالوث**" في مطلع دراسة العقيدة. "**ويجب أن تُفهَم هذه المقالة لا كأنّها تنهي موضوعها وتتركه وراءها، بل كمقالة تشير سلفًا إلى موضوع ما فتئ يأتي**" [٢٣٧]. ولعلّنا نستطيع أن نقول أيضًا بطريقة أفضل: على هذه المقالة أن تعالج موضوعًا يأتي باستمرار لاحقًا، بأشكال مختلفة كما في ما يتردّد من الأغنية. فعِلم العقيدة ليس منظومة بمعنى أنّ كلّ شيء يمكن استنتاجه منطقيًّا من مبدإ. إنّه كلٌّ منسّق بحيث كلّ قول جزئيّ يعكس

المجموع بطريقة مختلفة . فإذا كان الثالوث هو السرّ الوحيد في الأسرار المتعدّدة ، فهناك إذن موضوعيًّا تداخل بين المقالات العقيديّة المتنوّعة التي تتناول كلّها مُجمل اللاهوت بوجه محدّد . ولكن في عقيدة الثالوث يصير الموضوع الوحيد الحاضر في المواضيع العَقَديّة المتعدّدة هو نفسه موضوعًا . وفي هذا التفكير بوحدة العقيدة ومُجملها لا تَفترض عقيدة الثالوث من قَبْل المقالات الأخرى العَقَديّة بقدر ما تفترض اعتراف الكنيسة الذي تعكسه بمُجمله بالنظر إلى أساسه الأوّل وغايته الأخيرة . *فالموضوع المادّيّ* لعقيدة الثالوث هو إذن الاعتراف الإيمانيّ بأجمعه في أقسامه الثلاثة : " **أؤمن بإله واحد ، الآب الضابط الكل ... وبربّ واحد ، يسوع المسيح ... وأؤمن بالروح القدس** " . والموضوع الصوَريّ الذي في شكله تتناول عقيدة الثالوث مُجمل الإيمان المسيحيّ هو الله كأساس وغاية لكلّ ما جاء في الاعترافات . فالمقولات العقيديّة المادّيّة في المقالات الأخرى لا تُفهَم كمقولات لاهوتيّة إلاّ إذا سُمّي من قبل الموضوع الصوَريّ الذي توجد فيه ، وإذا تبيّن بوضوح إذن ما نريد نحن المسيحيّين أن نعنيه عندما نتكلّم على الله ، أي إله يسوع المسيح الذي نصل إليه بالروح القدس . وهذه الأفكار تدفعنا إلى صون أسبقيّة المقالة عن الثالوث على المقالات الأخرى .

ومع ذلك إذا أردنا التخلّص من النتائج السلبيّة الناجمة عن هذا الإجراء ، في اللاهوت الكاثوليكيّ المدرسيّ ، كما في اللاهوت البروتستانتيّ الأحدث ، علينا إعادة النظر في *البُنية الداخليّة للمقالة عن الله ، أي* علاقة مقالتَي " **في الله الواحد** " و" **في الله الثالوث** " . علينا أن نعي أنّنا عندما نتكلّم على الله ومع الله فنحن نقصد دومًا ، بحسب رؤية الكتاب المقدّس والكنيسة ، الآب الذي نعرفه بالابن في الروح القدس . والله الوحيد ، كما كان **أوغسطينوس** يقول دومًا ، هو بالتالي الله الثالوث . ولكنّ هذا لا يحول دون إمكانيّة الكلام أوّلاً على ذات الله عمومًا ومن بعد فقط على الأقانيم الإلهيّة الثلاثة . من الأفضل الانطلاق بالحريّ ، انسجامًا مع العقيدة الثالوثيّة الشرقيّة ، من الآب كمبدإ ومصدر للثالوث ، وإظهار أنّ الآب يمتلك الذات الإلهيّة الوحيدة ، بحيث يعطيها للابن وللروح . *والمطلوب إذن إعادة إدخال عقيدة الذات الإلهيّة المجرّدة في كشف الذات الحسّيّة لله وبذلك في عقيدة*

الثالوث . إنّ فضل علم العقيدة ، عند **شْماوْس** هو في أنه أحدث أوّل تقدّم في هذا الاتّجاه [٢٣٨] . ولا يؤدّي هذا المنطلق المقتبس من الشرق إلى التخلّي بالضرورة عن مكتسبات عقيدة **أوغسطينوس** الثالوثيّة . إنّ الانطلاق من الآب ، كمبدإ ومصدر للثالوث يؤدّي فعلاً إلى فهم الذات الإلهيّة الوحيدة كمحبّة . وانطلاقًا من ذلك يصير بالإمكان فهم الثالوث كلّيًا انطلاقًا من أصله الداخليّ ، مثلاً ، بمعنى **ريشار دي سان فكتور** : كسِرّ المحبّة الكاملة وإفاضة الذات ، والتخلّي عن الذات ، وبهذا المقدار : كقاعدة وكمُجمل لكلّ السرّ المسيحيّ للخلاص .

وهذا المنطلق الخلاصيّ لا يؤدّي بالضرورة إلى التخلّي عن اللاهوت الطبيعيّ ، وعن الهموم المشروعة للمقالة القديمة : " **في ا لله الواحد** " . فتدبير الخلاص يفترض من قَبْل المسألة الطبيعيّة ، أو بالأفضل مسألة الخَلق ، ويعطيها جوابًا يتجاوزها [٢٣٩] . إنّ كشف ا لله الثالوثيّ عن ذاته هو بالتالي الجواب المتعالي عن المسألة ليس فقط التي يطرحها بل عن المسألة التي هو إيّاها : مسألة ا لله . إنّ الكشف الثالوثيّ والاعتراف الثالوثيّ هما التحديد الأخير المَعاديّ النهائيّ لانفتاح الإنسان غير المحدود . عقيدة الثالوث هي وحدانيّة حسّيّة . وبهذه الأطروحة تنغلق دائرة تفكيرنا التي انطلقت من حالة الإلحاد الراهنة . ونتج من ذلك أنّ الاعتراف الثالوثيّ هو الجواب المسيحيّ لمسألة الإلحاد الحديث . وهذه الأطروحة الأخيرة تصل بنا إلى الخاتمة-الخلاصة .

الخاتمة : الاعتراف الثالوثيّ جواب عن الإلحاد الحديث

لقد طال ، بل طال جدًّا في نظر البعض ، الطريق من الحالة التي حدّدها الإلحاد الحديث إلى الاعتراف الثالوثيّ . وبالنسبة إلى هؤلاء يبدو أنّ المهمّ اليوم أوّلاً هو الإجابة عن مسألة وجود ا لله ، وليس كثيرًا عن سرّه الداخليّ . بل ، عدا عن ذلك ، تبدو لهم عقيدة الثالوث محاولة اكتشاف متجرّئة للسرّ الإلهيّ . ولذلك فهم يكتفون ، قليلاً أو كثيرًا ، بالاعتراف بوجود ا لله . ولكنّنا قد ندّدنا بالضبط ، في الفصول السابقة ، بهذا الخفَر اللاهوتيّ غير المقبول . مجرّد التأليه (théisme) هو إيمان مسيحيّ قد تفكّك بفعل جماعة " **الأنوار** " والإلحاد . وهو ، موضوعيًّا ، قد

يتحوّل إلى الإلحاد الذي يريد مناوأته ، ولكنّه غير قادر على تفنيد حججه . *مثل هذا التأليه المبهَم العامّ الهَزيل لا يوفّر أيّ مساعدة ، في وجه التشكيك الجَذريّ في الإيمان المسيحيّ ، بل لدينا فقط الشهادة الحاسمة من الله الحيّ في التاريخ ، الذي كشف ذاته حسّيًّا بيسوع المسيح في الروح القدس .*

إنّ السبيل الذي يتجاوز مجرّد التأليه والإلحاد ، والذي يحاول السير فيه عدد كبير من الممثّلين المهمّين للاّهوت البروتستانتيّ ، ليس مع ذلك بمعزل عن الأخطار الداهمة للتأليه المجرّد إلاّ إذا لم يرموا الطفل مع ماء الحمّام ، وإلاّ بالتالي إذا لم يردّوا على مسائل الإلحاد بالالتفاف حول مشاكل اللاهوت الطبيعيّ ، بقفزة مباشرة في إيمان يُزعَم أنّه جذريّ ، وإلاّ إذا لم يتسرّعوا جدًّا في البلوغ بنقد التأليه إلى نقد الوحدانيّة . فالوحدانيّة هي الجواب عن المسألة الطبيعيّة في شأن وحدة الحقيقة الواقعة كلّها ومعناها . وهذه المسألة بالضبط ، المُشرعة ، وغير المحدَّدة ، هي التي يحدّدها حسّيًّا كشف الله الثالوث لذاته ، بحيث إنّ الاعتراف الثالوثيّ هو وحدانيّة حسّيّة ، وهي بذلك الجواب المسيحيّ عن مسألة الله المطروحة على الإنسان . *فإله يسوع المسيح ، إذن الله الذي يعرّفنا ذاته بيسوع المسيح في الروح القدس ، هو التحديد الأخير ، المَعاديّ ، النهائيّ ، لانفتاح الإنسان غير المحدّد . وهو ، بسبب ذلك أيضًا ، الجواب المسيحيّ لحالة الإلحاد الحديث* . وعليه يكون بالضبط للكرازة با لله الثالوث ، في الحالة الراهنة ، أعظم الأهمّيّة الرعائيّة .

من الواضح أنّ موضوع *الكرازة بسرّ الله الثالوثيّ* ليس هو مباشرة المسائل التفسيريّة الكتابيّة ، والتاريخيّة والتنظيريّة المعقّدة ، التي على اللاهوت الثالوثيّ المناقشة فيها . هذه الشروحات لا بدّ منها ، لصون الاعتراف الثالوثيّ من التشكيك فيه ، ولجعله على الأقلّ موضوع نقاش ، بالنسبة إلى " **الأشخاص المثقّفين من بين مناوئيه** " ، ومقبولاً في الإيمان بالنسبة إلى محبّيه . وهذه الشروحات هي ذات أهمّيّة أساسيّة وإن بطريقة غير مباشرة . تبدأ الكرازة مباشرةً باعتراف الكنيسة الإيمانيّ ، بالثالوث الخلاصيّ ، وتعلن إله يسوع المسيح ، الذي يعطينا في الروح القدس الحياة والحرّيّة والمصالحة والسلام . ولكنّها بلا ريب لا تستطيع الاكتفاء بذلك . إذ إنّ الحياة

الحقيقيّة تقوم بالضبط ، بحسب صلاة الربّ الوداعيّة ، بمعرفة الربّ وتمجيده . ولا بدّ للناحية الخلاصيّة من العبور بذاتها إلى التمجيد . إذ إنّ خلاص الإنسان ، في تحوّل وتقلّب التاريخ ، هو بالدخول في جماعيّة مع الله الذي هو سرمديًّا محبّة . لا بدّ للاهوت يبغي أن يكون إنسانيًّا من أن يكون لاهوتًا لاهوتيًّا مدركًا أنّ " **لمجد الإنسان الأعظم** " (*ad majorem hominis gloriam*) غير ممكن إلاّ بـ " **لمجد الله الأعظم** " (*ad majorem Dei gloriam*) . ولا يستطيع اللاهوت تطوير الارتباطات الإنسانويّة لمقولاته إلاّ إذا بقي لاهوتًا لا أنتروبولوجيًّا . إنّ الاعتراف بألوهيّة الله هو بالتدقيق ما يؤدّي إلى إنسانويّة الإنسان .

برنامج *لاهوت لاهوتيّ* ، كما وُضع منذ بداية هذا الكتاب ، هو بلا ريب لَغْو في الكلام . وصيغة " **لاهوت لاهوتيّ** " لا معنى لها إلاّ كصيغة دفاعيّة لتذكير اللاهوت بموضوعه الخاصّ الحقيقيّ . إنّ تشكيك الإلحاد باللاهوت ، وأكثر من ذلك أيضًا ما هو فيه من مأزق خاصّ ، لا بدّ أن يحفزَه على استعادة وعيه للبعد اللاهوتيّ ، الذي ينكره الإلحاد ، أو الذي أصبح طيّ النسيان ، ليكون الكلّ الوحيد للإنسان . وذلك من الضرورة بحيث إنّ إعلان موت الله قد صار بالضبط في هذا الوقت الإعلان الصريح عن موت الإنسان . وإذا أبى هذا الجواب أن يقف في منتصف الطريق ، وإذا أراد حقًّا إعادة التقدير لإله يسوع المسيح ، فلا سبيل إلى ذلك إلاّ بالاعتراف الثالوثيّ ، لأنّ الاعتراف الثالوثيّ، تدقيقًا ، يأخذ على محمل الجدّ ألوهيّة الله ، وحرّيّته في المحبّة-الحرّيّة التي منحها الله بيسوع المسيح في الروح القدس في المحبّة ولأجل المحبّة – ويستطيع بالتالي إنقاذ إنسانيّة الإنسان وهي في حالة بلغ فيها التهديد لها أقصى الحدود .

المحتوى

سلسلة
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

١ – الأب أغناطيوس ديك: **الله حياتنا**.

٢ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر**.

الجزء ١: الله الخالق – الشرّ والخطيئة الأصليّة – يسوع المسيح.

٣ – **الجزء ٢**: الروح القدس – النعمة – الكنيسة.

٤ – **الجزء ٣**: الأسرار – الحياة الأبديّة.

٥ – القدّيس يوحنّا الدمشقيّ: **المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ**، عرّبه عن النصّ اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكّور، ق. ب.

٦ – الإكسرخوس جوزف نصرالله: «**منصور بنُ سرجون**» المعروف **بالقدّيس يوحنا الدمشقيّ: عصره، حياته، مؤلّفاته**. عرّبه بتصرّف عن النص الفرنسيّ الأرشمندريت أنطون هبّي.

٧ – ج. – م. – ر. تيّار **أسقف رومة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.

٨ – پول إفدوكيموف: **الروح القدس في التراث الأرثوذكسيّ**. عرّبه عن النصّ الفرنسيّ المطران إلياس نجمه، وقدّم له المطران جورج خضر.

٩ – **سفر المحبّة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.

الجزء ١: الڤاتيكان – الفنار (١٩٥٨ – ١٩٧٠).

١٠ – **الجزء ٢**: الڤاتيكان – الفنار (١٩٧٠ – ١٩٨٠).

١١ – **خطيب الكنيسة الأعظم، القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم**: حياته وبعضٌ من

مواعظه، ترجمها آباء مخلّصيّون. عُني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب إلياس كويتر المخلّصيّ.

١٢ – **القدّيس باسيليوس الكبير:** حياته. أبحاثٌ عنه. مواعظه. عُني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب إلياس كويتر المخلّصيّ.

١٣ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **اللاّهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر.**

الجزء ٤: مريم العذراء أمّ ربّنا يسوع المسيح.

١٤ – المطرانان يوسف ريَّا وكيرلّس سليم بسترس: **التجسّد فيض المحبّة.**

١٥ – جوزيف راتسنجر: **مدخل إلى الإيمان المسيحيّ.** عرّبه الدكتور نبيل الخوري.

١٦ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **مدخلٌ إلى اللاّهوت الأدبيّ.**

الجزء ١: مبادئ أساسيّة في الأخلاق المسيحيّة.

١٧ – المطران يوسف ريَّا والأب جوزيف معلوف: **لاهوت الإكليل أو الزواج المقدّس.**

١٨ – **المسيحيّة في عقائدها**، عربّه المطران كيرلّس سليم بسترس.

١٩ – **المسيحيّة في أخلاقيّاتها**، عربّه المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٠ – **علم الأصول اللاّهوتيّة**

الجزء ١: عادل تيودور خوري – مشير باسيل عون.

٢١ – **علم الأصول اللاّهوتيّة**

الجزء ٢: عادل تيودور خوري – مشير باسيل عون.

٢٢ – **الأمرُ الأهمّ لكنيسةِ الألف الثالث** – عربّه المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٣ – **يسوع المسيح** – عربّه المطران يوحنّا منصور.

٢٤ – **اللاّهوت الصوفيّ** – الأب تيودور حلاّق.

٢٥ – **مقالات في اللاّهوت والحركة المسكونيّة** – المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٦ – **مقالات في الأخلاق والحياة المسيحيّة** – المطران كيرلّس سليم بسترس.

٢٧ – **الكنيسة الكاثوليكيّة في وثائقها**

الجزء ١: ترجمة المطران يوحنّا منصور والأب حنّا الفاخوري.

٢٨ – **الكنيسة الكاثوليكيّة في وثائقها**

الجزء ٢: ترجمة المطران يوحنّا منصور والأب حنّا الفاخوري.

٢٩ – **لقد وجدناه!** – إعداد الأخت مادلين رنيه – ترجمة المغفور له المطران حبيب باشا وموريس جلال.

٣٠ – المطران كيرلّس سليم بسترس: **مدخلٌ إلى اللاّهوت الأدبيّ.**

الجزء ٢: تعليم الكنيسة الاجتماعيّ.

٣١ – **أوريجانس في المبادئ.** عرّبه الأب جورج خوّام البولسي

أنجزت المطبعة البولسيّة
جونيه – لبنان
طبع هذا الكتاب
في شهر شباط سنة ٢٠٠٦